

«(No) sólo en el contexto de una oración...»: El principio del contexto y las concepciones del lenguaje

Juan José Acero

Vistas las cosas con algo más de un siglo de historia, gana peso el punto de vista de que no hay solución de continuidad entre lo que hay de mayor valor en la denominada filosofía analítica, tal y como se perfila en el final de siglo, y los temas y los problemas clásicos de la filosofía de siempre: las cuestiones de la metafísica, la epistemología, la filosofía del lenguaje y de la mente, la filosofía social y moral. Por ello, me parecen inadecuados los intentos de entender la filosofía analítica como una línea de desarrollo de la filosofía contemporánea que rompe con la tradición filosófica y que sitúa la filosofía del lenguaje en el meollo mismo del debate filosófico. Un argumento de Michael Dummett que apunta en esa dirección será el tema de estas páginas. El argumento explicaría la irrupción de la filosofía del lenguaje por el triunfo de una concepción del lenguaje, la que ve en éste un código público de los procesos internos de pensamiento, sobre una concepción alternativa, para la cual el lenguaje es vehículo del pensamiento. Me propongo, primero, analizar ese argumento y avanzar la hipótesis de que hace uso del Principio fregeano del Contexto, entendido de cierta forma. En un segundo momento, argüiré contra la corrección del argumento. Me opondré a esa manera de entender el principio de Frege y propondré una interpretación distinta de él. Señalaré, además, que el argumento de Dummett hace uso tanto de una concepción conductista del pensamiento como de una concepción internista del lenguaje. Para finalizar, me referiré brevemente a una manera diferente de articular la concepción del lenguaje como vehículo del pensamiento y explicaré por qué tampoco encontraría una buena acogida en la visión de Dummett de las relaciones entre lenguaje y pensamiento.

I

I.1. *Dummett y el axioma fundamental de la filosofía analítica*

La doctrina que quiero discutir ha sido expuesta por uno de los filósofos analíticos más representativos e interesantes: Michael Dummett. En su monumental

Frege: The Philosophy of Language (cf. Dummett 1981a), afirma que la filosofía analítica ha cambiado el centro de gravedad de la filosofía. Descartes, opina Dummett, fue el promotor de una revolución que convirtió los problemas de la epistemología en el núcleo de la investigación filosófica en al menos un sentido bien preciso, a saber: esos problemas se convirtieron en las cuestiones de las que en última instancia dependía la solución de los problemas restantes. La filosofía de la mente —a veces denominada también psicología filosófica—, la filosofía moral o la filosofía política debían verse como plantas levantadas sucesivamente sobre los pilares de la filosofía del conocimiento. La metafísica fue desplazada del lugar preeminente que había venido ocupando hasta el siglo XVII por el estudio del entendimiento (es decir, la razón) o por lo que Dummett llama la filosofía (o el análisis filosófico) del pensamiento (y que podríamos denominar también la filosofía de la conciencia). Dos siglos después de que aconteciera la revolución cartesiana Dummett aprecia otra revolución de los fundamentos de la filosofía, una que ha conducido a asentar los pilares de la epistemología en una base nueva o a sujetarlos a algo supuestamente más firme. Esta novedad fue cosa de Frege, en primer lugar, y de Wittgenstein, en segundo lugar, a los que puede considerarse promotores de lo que se conoce actualmente como el *giro lingüístico* de la filosofía del siglo XX. El efecto de este cambio sería el reconocimiento de que la búsqueda de la certeza y la crítica de la razón serían objetivos que no podrían lograrse hasta que no se dispusiera de respuestas a un proyecto todavía más fundamental: la elucidación filosófica del lenguaje. Los problemas de la teoría del significado se habrían convertido en los problemas medulares de la filosofía. (Véase Dummett 1978: 88 y s., 441 y s.; 1981a: xxxii y s.; 1993a: caps. 2 y 13.)

En lo que resta del trabajo no entraré a discutir para nada el primero de los dos juicios de Dummett que he expuesto en el párrafo anterior. Me refiero a su opinión de que Descartes desplazó el centro de gravedad de la reflexión filosófica desde el terreno de la metafísica al de la epistemología. No comparto ese punto de vista, por extendido que pueda estar, pues lo que a mi juicio se encuentra tras —como gustan decir los filósofos no analíticos— la radicalidad de las cuestiones epistemológicas no es sino, una vez más, los problemas de la *metafísica*, esta vez cuestiones relativas a la naturaleza de los estados de la mente y de su contenido. Sin embargo, pasaré por alto toda discusión de este interesante y complejo tema porque lo que verdaderamente me interesa es el segundo de los juicios de Dummett, el que concede a la filosofía del lenguaje prioridad sobre la filosofía del pensamiento. ¿Qué razón da Dummett que respalde esa prioridad? Simplemente algo que introduce como «el axioma fundamental de la filosofía analítica» y que se resume en la doctrina de que el análisis del pensamiento debe llevarse a cabo a través del análisis del lenguaje (Dummett 1978: 538 y ss.; 1981b: 39; 1993a: 128). Lo que esto entraña es que las cuestiones sobre (i) la naturaleza y estructura de los pensamientos, (ii) sobre los conceptos y su comprensión, y (iii) acerca de qué supone para un pensamiento versar sobre, o estar dirigido a, un objeto —con otra denominación: la clásica cuestión de la intencionalidad— han de plantearse en términos bien distintos. El problema (i) se convierte entonces, por una parte, en la cuestión de cuál es la naturaleza del significado de los enunciados por medio de los cuales llevamos a cabo nuestros actos aseverativos; y, por otra, en la de cómo el significado de un enunciado

está en función del significado de sus constituyentes y de su estructura sintáctica. Por su parte, la cuestión (ii) se transforma en la pregunta de qué hace que los términos de nuestro lenguaje, y de forma especial sus términos generales (o predicados), tengan el significado que tienen y que se prediquen de lo que se predicán. Finalmente, (iii) se convierte en el problema de la referencia o del vínculo referencial: el de cuáles son los mecanismos por los cuales los términos singulares de nuestro lenguaje, los nombres propios, las descripciones definidas y los términos singulares defectivos y demostrativos, adquieren su capacidad representacional. Si a estas cuestiones añadimos (iv) la de la *forma* del lenguaje, la de las propiedades sintácticas o computacionales de sus expresiones, entonces queda poco espacio de maniobra para dudar que las cuestiones (i)-(iv) conforman la constelación de problemas centrales de la filosofía del lenguaje, según ha evolucionado esta disciplina hasta la fecha.

I.2. *El lenguaje, ¿código o vehículo del pensamiento?*

Lo dicho no basta para hacerse una idea correcta de en qué consiste esa prioridad de la filosofía del lenguaje sobre la filosofía del pensamiento, que es para Dummett la propiedad definitoria del giro lingüístico. No es suficiente, porque, a menos que se especifique con un mayor grado de detalle qué concepción de la filosofía del lenguaje —y en concreto: qué concepción del *lenguaje* y del *significado*— se juzga preeminente sobre la filosofía del pensamiento —y en concreto: qué noción de *contenido* de nuestros estados mentales—, la supuesta revolución de la filosofía analítica podría quedarse en nada. El giro lingüístico es correlativo de una concepción del lenguaje que, de un lado, no considera que éste sea mera expresión del pensamiento y que, de otro, no entiende el pensamiento como una realidad anterior al lenguaje. (El adjetivo «anterior» debe interpretarse no sólo en un sentido temporal, sino también explicativo). El giro lingüístico significa, en la interpretación de Dummett, abandonar la concepción del lenguaje como *código* y abrazar en su lugar una concepción del lenguaje diferente, a saber: como *vehículo del pensamiento*. (En lo que sigue me referiré a estos dos puntos de vista mediante las expresiones «concepción del código» y «concepción del vehículo»). Examinemos con mayor detenimiento estas dos visiones del lenguaje.¹

Cuando el lenguaje se entiende como código del pensamiento, se admite la prioridad de éste, el pensamiento, sobre aquel, el lenguaje. Es esta prioridad la que se reconoce cuando se afirma, como hizo Locke, que «las palabras, en su significación primaria o inmediata, no están sino en lugar *de las ideas [que haya] en la mente de quien las usa*» (Locke 1982: III.2.1.); o, como apuntó Aristóteles en una terminología menos elaborada, de «las afecciones del alma» (Aristóteles 1988: 35). El lenguaje es necesario a fin de superar la limitación natural de no poder hacer llegar a las mentes de los demás la gran mayoría de los contenidos de las nuestras, es decir, la mayoría de nuestros propios pensamientos. El remedio para esa deficiencia lo proporciona un sistema que permita codificar esos contenidos, es decir, ponerlos en

¹ Dummett ha escrito sobre este tema en distintos lugares. Véase, por ejemplo, sus ensayos «Truth and Meaning» y «Language and Communication», en Dummett 1993b, y Dummett 1993a: cap. 12.

receptáculos apropiados y entregar éstos a continuación a nuestros interlocutores, que los descifrarán, extrayendo los pensamientos puestos en ellos por nosotros. La idea de Dummett es que, de no existir esa limitación natural, por ejemplo, si poseyésemos capacidades telepáticas, el lenguaje sería del todo superfluo. Visto desde esta perspectiva, el lenguaje es como el teléfono:

«De igual forma que el receptor telefónico en Londres descodifica los impulsos eléctricos en un simulacro de los sonidos originales, así, de acuerdo con esta concepción, la persona a la que nos dirigimos, nuestro oyente o lector, descodifica la secuencias de palabras habladas o escritas en pensamientos que reflejan los nuestros» (Dummett 1993b: 150)².

La concepción alternativa del lenguaje ve en éste un vehículo del pensamiento. ¿Qué quiere decirse con ello? En primer lugar, esta fórmula lleva consigo el rechazo de la prioridad del pensamiento sobre el lenguaje. La idea de que un sistema de señales pueda servir de código a un sistema de contenidos mentales presupone la autonomía de estos segundos: el problema de la comunicación es el de elegir el medio apropiado en que hablante e interlocutor se los remitirán mutuamente. Y, cuando así se lo plantea, no está en cuestión si puede haber o no pensamiento despojado de palabras. Es indiscutible que lo hay; que podemos captar una enorme cantidad y variedad de pensamientos, así como de las relaciones que puedan darse entre ellos, con independencia de cómo se los exprese en palabras. Por ello, y en segundo lugar, es consustancial a la concepción del vehículo el rechazo del supuesto acabado de citar: que ni hay ni puede haber pensamiento sin palabras, procesos mentales superiores sin hablar o escribir. El lenguaje no es simplemente un instrumento de comunicación.

Dadas estas dos maneras de entender las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento, podemos plantear ahora la cuestión de su prioridad relativa. La respuesta exige que distingamos. Por una parte, podemos considerar la pregunta de si puede haber pensamiento sin lenguaje en el orden de la *adquisición*. Por otra, la pregunta de si puede haber pensamiento sin lenguaje en el orden de la *explicación*. Pues bien, Dummett se esfuerza por hacer plausible la doctrina de que en el orden de la adquisición el lenguaje puede ser posterior al pensamiento. Así, y para ilustrarla por relación al problema (iii) de más arriba —la cuestión de la intencionalidad del lenguaje—, Dummett admite que podría no haber forma de explicar en virtud de qué un término singular del lenguaje se convierte en nombre de algo o de alguien que no apelara a ciertos pensamientos de los usuarios del lenguaje. Esto parecería conducir a la conclusión de que en el orden de la adquisición, es decir, en el orden temporal, el pensamiento tendría prioridad sobre el lenguaje. Sin embargo, según entiendo yo sus puntos de vista (cf. Dummett 1993b: 147 y ss.), en donde Dummett trata de hacerse fuerte es en la idea de que tanto la pertenencia a una comunidad de lenguaje como la competencia en el uso de un lenguaje es condición necesaria, y puede que suficiente, de la capacidad de acceder a una batería sumamente rica de

² En Dummett (1993a) presenta la concepción del lenguaje como código siguiendo a Saussure en su *Cours de linguistique générale*. Cf. Dummett (1993a: 131 y ss.).

pensamientos y de los conceptos a partir de los que éstos se articulan. (Y ello incluiría, por volver sobre el ejemplo, la intencionalidad de la mente.) En los casos en que Dummett se enfrentaría a serias dificultades, allí donde la ausencia de lenguaje no va acompañada de ausencia de actividad mental inteligente, tiene prevista una medida que algunos podrían considerar muy drástica. Dummett admite que tanto en los niños pequeños como en los miembros de otras especies animales existe una variada actividad mental, principalmente perceptiva, mnemónica y reflexiva —en este último caso, porque es obvio que disponen de la capacidad de preparar los medios que les permitan lograr fines—. No obstante, a juicio de Dummett ello no equivale a la posesión de pensamientos propiamente dichos. Esos estados mentales no tienen ni la complejidad ni el alcance de los verdaderos pensamientos. No son pensamientos, sino algo que, todo lo más, puede denominarse *protopensamientos* (Dummett 1993a: 137 y ss.; 1993b: 146 y ss.). ¿Y qué caracteriza a los protopensamientos? Dos rasgos: son inseparables de la actividad en que se dan: «no pueden flotar libres, como les sucede a los pensamientos del humano adulto...[es decir,] no pueden trascender el contexto;» y «se los puede expresar en palabras de una forma muy crudamente aproximada» (Dummett 1993b: 149).

¿Y qué decir de la prioridad explicativa o conceptual? Nada que no encaje con lo anterior. En el orden conceptual, el lenguaje es claramente prioritario sobre el pensamiento. Y es esto lo que hace que Dummett afirme en ocasiones que la concepción del lenguaje como código del pensamiento esté «irremediablemente coja,» mientras que en otras sea mucho más duro en sus críticas y la considere claramente insostenible (Dummett 1993b: 150; 1993a: 132). De hecho, Dummett atribuye a Frege, a quien describe como el abuelo de la filosofía analítica, la intuición de haberse apercebido de que la filosofía del pensamiento debía abordarse a través de la filosofía del lenguaje y de haber acometido esa labor armado para ello de una concepción del lenguaje como vehículo del pensamiento³.

1.3. *El primer argumento de Dummett*

¿En qué razones se apoya Dummett para considerar que la concepción del lenguaje como código del pensamiento se enfrenta a obstáculos insalvables? En sus escritos sobre este tema específico yo encuentro dos argumentos que le conducen a esa conclusión. Uno de ellos, opino, es mucho más fácil de evaluar que el otro. Pero los dos argumentos acaban desembocando en la misma idea: que la concepción del código reconoce pleno sentido a, y por tanto no cuestiona para nada, la idea de que un concepto se presente ante la mente.

El primero de los dos argumentos se plasma en el siguiente pasaje:

³ Véase Dummett (1993b: 171). Un punto de vista próximo al de Dummett es el que Ian Hacking desarrolló en un libro sumamente atractivo, Hacking (1975). Hacking defiende que la historia de la filosofía del lenguaje es la historia de un cambio de perspectiva: del apogeo de las ideas —entendidas al modo de Descartes y Locke— al del apogeo de las oraciones. Pero Hacking no da a entender que los problemas de la teoría del significado sean los problemas medulares de la filosofía. Cf. Hacking (1975: cap. 13). En Skorupski (1984: 236 y ss.) se argumenta en contra de la interpretación que hace Dummett de la figura de Frege como filósofo analítico.

«Si tener un concepto fuera como tener un dolor intermitente, en que ese concepto se nos viniera a la mente en ciertas ocasiones, todavía necesitaríamos una explicación de qué sería *aplicar* ese concepto. Si alguien no pudiera aplicarlo, de él diríamos que carece del concepto; así como alguien incapaz de decir si algo era o no un árbol, o de decir de los árboles algo sobre qué son o qué hacen sería considerado que ignora el significado de la palabra «árbol»: de nada valdría que dijera que siempre que oía la palabra el concepto de árbol se le venía a la mente, pero que se tratase de un concepto que no podía aplicar. Más bien, su capacidad de aplicar el concepto *constituye* su posesión del concepto: no introduce diferencia alguna el que algo se le venga a la mente, del modo en que lo hace una tonada, cuando lo aplica; y, por esa razón, lo que quiera que fuese que se le venga a la mente no *sería* un concepto» (Dummett 1993a: 133).

El argumento cuenta con la premisa, no enteramente explícita en estas líneas de que para la concepción del código las palabras, los términos del lenguaje, expresan (o significan primariamente) conceptos. Dummett no añade nada que suscite la cuestión del acceso de la mente a los conceptos que compondrían los contenidos de los enunciados y los actos de habla. Uno tiene, como consecuencia de este lapso, las manos libres para impugnar el argumento propiamente dicho, pues ¿a santo de qué debería preocuparle al partidario de esa concepción del lenguaje responder a un problema ajeno a las consideraciones que conducen a la teoría de que los pensamientos son entidades complejas formadas por conceptos? En lo que sigue, no aceptaré esta invitación, porque en la exposición de su segundo argumento Dummett se cuida de cubrir este flanco. Un poco más abajo tendré la oportunidad de considerar este aspecto del problema.

¿Qué dice el argumento? Algo con lo que la filosofía del lenguaje y de lo mental están familiarizadas desde lo que, si se me permite el abuso, podríamos denominar la teoría sobre el entendimiento humano que presentó Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*⁴. El argumento de Dummett es el siguiente: Un concepto no puede ser una entidad mental, es decir, una entidad que se presente a la mente, que se nos venga a las mientes. ¿Por qué? Las razones —es decir, las premisas del argumento— son dos. La primera, que tener un concepto es tener una capacidad discriminatoria, clasificatoria o descriptiva cuando menos. Esta capacidad es *constitutiva* de la tenencia del concepto. La segunda, la presencia de una entidad cualquiera ante la mente *no* conlleva que se disponga de tal capacidad. El argumento remeda la argumentación wittgensteniana de que una imagen de un cubo en la mente no equivale a la posesión de un concepto; que a ello hay que añadir un método de proyección, una *manera de usar* esa imagen. Y no sólo eso. Wittgenstein no se circunscribe a entidades psicológicas como las imágenes, sino que hace extensivas sus conclusiones a representaciones mucho más abstractas, como diagramas o cualesquiera otros métodos de proyección. (Véase Wittgenstein 1988: § 141). Todo esto es sumamente razonable. No voy a ponerlo en cuestión; ahora bien, ¿cómo afecta esto a la concepción del código? El argumento de Dummett confunde, a mi juicio, dos problemas distintos y mezcla sus respuestas.

⁴ Me refiero aproximadamente a todo ese material de Wittgenstein (1988) contenido entre la observación 138 y la 242.

El objetivo de Wittgenstein al argüir de la manera indicada era desterrar ciertas imágenes perniciosas de la comprensión —o del entendimiento, por usar la jerga de los filósofos clásicos de los siglos XVII y XVIII—. Su hallazgo, entre otros, consistió en señalar que la mera presencia de una entidad ante la mente no disipa nuestras dudas acerca de que es comprender lo que alguien dice cuando usa, digamos, la palabra «cubo» o la expresión «¡Me duele!». Y es seguro que reemplazar una imagen, o una sensación de dolor, por una entidad abstracta, como un concepto fregeano, deja las cosas como estaban. Admitido esto, ¿por qué habría de sentirse afectado por ello un partidario de la concepción del código? Su defensa podría tomar el siguiente rumbo: «La opción que definiendo solamente se interesa por la pregunta de cómo se relacionan unos con otros los conceptos y términos singulares y los predicados del lenguaje. Sostengo que estos segundos son signos externos de aquellos primeros; y *no niego en absoluto* que alcanzar a disponer de un concepto es alcanzar a ser dueño de una habilidad, maestro de una técnica. Sólo añado que la técnica de la articulación conceptual es independiente de la técnica de la comprensión lingüística en la medida en que puede haber competencia en la adquisición y uso de algún repertorio conceptual no adquirido por medio del lenguaje. El punto en el que mi conflicto con Dummett se hace agudo es el que tiene que ver con si lo que él denomina protopensamientos tienen más de proto que de pensamientos propiamente dichos. Puesto que ésta es una cuestión manifiestamente abierta, su argumento no puede considerarse concluyente. Dummett ha puesto un nombre al problema: el del «protopensamiento», pero está por ver qué hay de verdad tras ello.»

Una segunda reacción, independiente de la expuesta, ante el argumento de Dummett podría ser esta otra: «¿Dónde reside la dificultad que Dummett parece plantear? Supongamos que un concepto es una habilidad o capacidad. Y supongamos también que muchas de esas habilidades, incluso la gran mayoría de ellas, sólo puedan adquirirse en tanto que usuarios de una lengua. Esto no es incompatible con juzgar que las palabras son los instrumentos por los que comunicamos nuestros pensamientos a los demás y por los que damos expresión a nuestros conceptos. No lo es porque del hecho de que el lenguaje sea la principal vía a través de la cual adquirimos nuestro repertorio conceptual *no* se sigue que no sea realmente el instrumento de su expresión. Podríamos discutir sobre la prioridad de ambas funciones. Sin embargo, el argumento de Dummett tiene otro objetivo, a saber: demostrar que la posición que propugno es insostenible».

Puede apreciarse que la discusión entre Dummett y el defensor de la concepción del código toma una dirección distinta de la deseada. Dummett parece asumir que su oponente no está en situación de hacer suya una visión de los conceptos como la que él acepta (con Wittgenstein). Pero si el oponente *también* la hace suya sin arruinar su propia posición, entonces la única puerta abierta a la progresión del debate que deja el primer argumento de Dummett es la de si esa concepción de los conceptos no conduce a ambas partes a adoptar una posición de compromiso, intermedia. (Pues no sólo Locke, sino otros filósofos que pueden considerarse, de algún modo, seguidores actuales de Locke aceptan que hay más de un sentido en que el pensamiento depende del lenguaje. Véase Gauker 1994: 25 y s.). Es decir, si todo queda, finalmente, en dilucidar la medida en que pueda haber pensamiento sin

lenguaje, conceptos sin palabras, el argumento de Dummett no proporciona lo que anunciaba.

1.4. *El segundo argumento de Dummett*

Es el segundo argumento de Dummett el que nos lleva al centro mismo del tema de estas páginas: el de si la confrontación entre las dos concepciones del lenguaje a las que he venido refiriéndome define el marco doctrinal dentro del que la filosofía analítica adquiere su significación. Ese segundo argumento lo formula Dummett, en un ensayo titulado «Truth and Meaning», del siguiente modo:

«Tener un pensamiento conlleva la posesión de sus conceptos componentes: sólo alguien que sepa qué es un ladrón, y qué es esconderse, puede tener el pensamiento de que un ladrón está escondido en el jardín. [...] Si cada pensamiento pudiera captarse como un todo sin articular, el conocimiento [*mastery*] de un código que asociara pensamientos con sonidos o marcas escritas sería relativamente simple [*unproblematic*]: las asociaciones podrían parecerse a esas que los empiristas postularon entre las palabras y las imágenes mentales, a saber: que cuando se dieran las unas se nos vendrían a la mente las otras. Pero una explicación plausible del lenguaje en tanto que código debe establecer una asociación no meramente entre oraciones y pensamientos completos, sino entre palabras o frases y conceptos: y aunque no hay duda de que el que un pensamiento se le ocurra a alguien es un evento que acontece, un concepto no es el género de cosa de la que tenga sentido decir que se presente a la mente. [...] El concepto no puede venir ante la conciencia desnudo y sin adornar, no porque haya una ley que le impida hacerlo, sino porque no existe ningún proceso mental que razonablemente pueda describirse así: y no podemos postular, por lo tanto, que entre él y alguna expresión visible o audible exista una conexión que resida en algún mecanismo de asociación mental de cada uno de ellos con el otro» (Dummett 1993b: 150 y s.).

Y en un ensayo distinto, «Language and Communication», el mismo argumento se expone con estas palabras:

«Para que el lenguaje sea un código del pensamiento, los pensamientos tienen que ser como oraciones, y tener constituyentes análogos a las palabras, y los constituyentes del pensamiento deben emparejarse [*match*] con las palabras mediante algún proceso de asociación. Una palabra evocará entonces los constituyentes de los pensamientos asociados en la mente del oyente; y para el que desea comunicar su pensamiento, sus constituyentes evocarán las palabras correspondientes. Pero esta fantasía no valdrá como explicación de nuestra comprensión del lenguaje, porque no existe eso de que un constituyente de un pensamiento se nos venga a la mente con independencia de que lo exprese una palabra o símbolo. Suponer que pueda acontecer un evento mental así es tener una imagen totalmente primitiva del carácter del pensar» (Dummett 1993b: 169).

Veamos qué encierra.

En primer lugar, Dummett hace uso aquí —en el primero de estos textos— de una concepción muy particular de la naturaleza del pensamiento, cuando afirma

que tener un pensamiento supone estar en posesión de los conceptos que lo componen. De acuerdo con ella, un pensamiento es un objeto estructurado, compuesto de objetos más simples, los conceptos de que consta, dispuestos según un patrón que guarda cierta similitud con la estructura gramatical de una oración que lo expresaría. Y una idea muy próxima se reconoce —en la segunda de las citas— en ese paralelismo entre los pensamientos y las oraciones que los expresan, que postula la concepción del código: la complejidad de las oraciones corre paralela a la de los pensamientos. Dummett, entiendo, introduce una premisa que haríamos explícita del siguiente modo:

[Pensam] Un pensamiento es una entidad estructurada formada por conceptos articulados por relaciones específicas [de naturaleza lógica].

Se seguiría de [Pensam] que tener un pensamiento implica tener los conceptos que son sus constituyentes.

En segundo lugar, Dummett argumenta contra la concepción del lenguaje como un código. Su estrategia es derivar de ella una consecuencia que sea o bien falsa o bien muy poco creíble. Por ello, debe asumir como premisa algo que capte el ingrediente central de esa concepción según la cual las expresiones lingüísticas son signos asociados con pensamientos y conceptos. De hecho, de esas asociaciones la que le va a rendir fruto es la vigente entre las palabras, como constituyentes gramaticales de las oraciones del lenguaje, y los conceptos expresados por aquéllas. A los efectos del análisis del argumento, Dummett necesita una segunda premisa, que podría decir simplemente algo como esto:

[Código] Las oraciones del lenguaje codifican pensamientos.

Hasta el momento, todo lo que Dummett ha hecho es, primero, postular la naturaleza articulada del pensamiento ([Pensam]) y, en segundo lugar, entender que su oponente acepta una forma de paralelismo entre oraciones —enunciados, quizás sería una elección terminológica mejor— y pensamientos de tal género que si una oración es signo externo de un pensamiento, los constituyentes de aquella son signos externos de los conceptos de que se compone ese pensamiento. Tan pronto como contamos con esto, podemos presentar el argumento de Dummett contra la concepción del código de dos maneras alternativas: como tratando de reducir al absurdo esa concepción por entrar en conflicto con alguna premisa introducida anteriormente; o como desembocando en una conclusión que no se sigue de lo que ha sido ya establecido. Puesto que me parece que Dummett elige la primera vía, mi propuesta como tercera premisa de su argumento es ésta:

[Mente] Si algo x es una entidad compleja y x se presenta a la mente, los componentes de x se presentan a la mente.

El lector puede comprobar que, como tal, [Mente] no se introduce en los pasajes de Dummett que he citado. Pero creo también que, a poco que lo piense, llegará a la conclusión de que es una premisa implícita de su argumento. A lo sumo,

objetaré que [Mente] es excesivamente fuerte: que Dummett no tiene por qué imponer una condición tal a cualquier entidad *x* compleja, sino tan sólo a los pensamientos. Estoy de acuerdo con la observación; y dejo plena libertad al lector a que elija aquello que prefiera a la hora de analizar el argumento de Dummett y mi análisis de él. Sin embargo, Dummett ha de contar con una premisa más. De esta premisa tenemos un indicio en la afirmación, que emerge en el primero de los dos textos citados, de que no hay duda de que a nuestra mente se nos presentan pensamientos. Ahora bien, si Dummett no contara con [Código], podría concluir, gracias a [Pensam], [Mente] y a este presunto hecho, que nuestra mente accede a los conceptos con que pensamos. Y podría impugnar esta conclusión. ¿Pero de qué le valdría como crítica de la concepción del código? Como [Código] es una parte irrenunciable de su argumento, necesita contar con un hecho diferente del señalado; a saber:

[Leng] Comprendemos las oraciones de nuestro lenguaje —o de cualquier otro que conozcamos— de las que somos emisores y también aquellas de las que somos destinatarios.

El argumento concluye ahora rápidamente. De [Código] y [Leng] se infiere que captamos los pensamientos que expresan las oraciones de los lenguajes que conocemos. Por [Pensam], entonces, captamos entidades complejas constituidas por conceptos; y de ello, junto con [Mente], se sigue que a nuestras mentes se nos hacen presentes sus conceptos. La *reductio* culmina con la última premisa del argumento, de la cual proporcionan abundante evidencia los dos pasajes citados más arriba:

[Concep] A la mente no se presenta ningún concepto.

Esto es el fin del argumento propiamente dicho. Resta por dejar constancia de cómo resuelve Dummett la inconsistencia señalada, a saber: renunciando a [Código], como era de esperar.

1.5. *La premisa emboscada: el Principio fregeano del Contexto*

¿Qué decir de este argumento de Dummett? A mí me resulta sorprendente. Si uno es partidario de la concepción del código, no le pondrá pegas a la premisa [Código]. Y difícilmente querrá uno poner en la picota a [Leng], sea cual sea la opción que uno elija en la confrontación de la que me vengo haciendo eco. Por otra parte, no hay duda de que [Pensam] tiene en la actualidad muchos defensores; pero no lo es menos que tiene igualmente muchos detractores: desde los que comparten la idea de que los pensamientos son entidades complejas, aunque difieren en el tipo de entidades que los componen.⁵ Y hay quienes impugnan la totalidad de los términos de la discusión rechazando que los pensamientos se entiendan por analogía con entidades lingüísticas sintagmáticamente estructuradas. (Cf. Stalnaker 1990). La admisión de [Pensam] dista de ser unánime, por lo tanto. Así, pues, si uno

⁵ Este es el debate entre filósofos del lenguaje neofregeanos y los partidarios de la denominada teoría de la referencia directa. Una visión panorámica de la confrontación se ofrece en A. García Suárez (1998: § 4.3).

concuera con algunas de las objeciones hechas a [Pensam], la fuerza de convicción del argumento de Dummett se agota aquí. Mi actitud no me va a empujar a dar este paso, porque poner fin al análisis en este punto haría que pasásemos por alto justamente ese aspecto del argumento que, a mi modo de ver, está más necesitado de discusión y que directamente lo vincula a la supuesta especificidad de la filosofía analítica. Por lo tanto, nada voy a objetar a [Pensam].

Resta por considerar las premisas [Mente] y [Concep]. En la formulación adelantada, [Mente] constituye un enigma para mí. ¿Es o no verdadera, o cuando menos plausible? Tiendo a ser escéptico en cuanto a su verdad. ¿Puede un objeto complejo presentarse ante la mente y no hacerlo también sus constituyentes (o algunos de ellos al menos)? En la teoría de la representación por imágenes de Kosslyn y Schwartz, por citar un caso, las imágenes mentales son representaciones articuladas en una suerte de medio o espacio de coordenadas con las propiedades funcionales de una pantalla visual (*visual buffer*). La resolución de esta pantalla es limitada, de manera que aquellas subimágenes más pequeñas, las que subtienden ángulos menores, tienden a dificultar su clasificación; y, por tanto, a dejar de intervenir en la actividad cognitiva del sujeto. Son las partes de la imagen que ocupan un lugar central de la pantalla las que tienen mayor presencia en esa actividad.⁶ ¿Podríamos decir, entonces, que hay partes de una imagen que no se presentan a la conciencia del sujeto perceptivo cuando el todo sí que lo hace? Sospecho que la respuesta de Dummett sería que la analogía no tiene razón de ser; que lo que está en cuestión no es *qué* conceptos se presentan ante la mente, sino si lo hace *alguno*. Esta precisión podría hacer aconsejable optar por la lectura más comedida de [Mente], aludida más arriba, la que restringe esta premisa al caso de los pensamientos tan sólo. Una vez hecho esto, es obvio que todo el peso del argumento pasa a descansar en la idea de que los conceptos no son el género de entidades que pueden presentarse ante la mente; es decir, sobre [Concep]. Uno toca el nervio del argumento cuando toca esta premisa.

El lector puede comprobar, volviendo a leer los pasajes que he citado, que Dummett es implacable en la convicción que le lleva a aceptar [Concep]: no hay proceso mental alguno que consista en la presentación ante la mente de un concepto. Y, por otra parte, no pone reparo alguno a aceptar que los pensamientos sí que se nos vienen a la mente. ¿No es éste un proceder arbitrario? ¿O es más bien [Concep] una conclusión intermedia, derivable de alguna premisa que Dummett no hace constar en los pasajes citados? Voy a defender esta segunda alternativa, pues sólo así puedo encontrarle un sentido al argumento de Dummett. De manera más exacta, quiero proponer que la premisa más cuestionable de este argumento, [Concep], es una consecuencia de la adopción de un principio al que apeló Frege en su análisis del concepto de número natural en los *Fundamentos de la aritmética* (cf. Frege 1996). Me refiero al Principio del Contexto, el principio que establece que sólo en el contexto de una oración (o de un enunciado) completos tienen las palabras

⁶ Kosslyn (1981: 214). Una guía de las interesantes investigaciones de Kosslyn se expone en su libro Kosslyn (1980), cuyo capítulo 11 («Imagery in Perspective») tiene particular valor para el filósofo, como también lo posee gran parte de Tye 1991. Block 1983 proporciona claros resúmenes de las principales investigaciones llevadas a cabo en psicología, así como una interesante evaluación de la psicología de la imaginería.

propiamente un significado. Entiendo, y propongo que se entienda la posición de Dummett, de manera que se juzgue que sin el Principio del Contexto no puede culminarse la crítica a la concepción del código.⁷ He aquí el argumento que me lleva a proponer esta interpretación.

En primer lugar, no hay duda de que Dummett, que es seguidor de Frege en su reivindicación de la concepción del vehículo, acepta el Principio del Contexto [= PC, en adelante]. De hecho, acepta una doble versión de este principio: una que estaría vigente dentro de la teoría del significado de las oraciones y enunciados de un lenguaje; y otra que estaría vigente dentro de la teoría del pensamiento. He aquí un pasaje relevante:

«El teórico del significado debe, por lo tanto, seleccionar un rasgo de las oraciones como ese rasgo en función del cual considerar que sus significados se dan, y analizar los significados de las palabras como aquello que va a determinar este rasgo de las oraciones en las que se dan. Igualmente, el teórico del pensamiento debe seleccionar algún rasgo de un pensamiento como determinando su contenido, y analizar sus constituyentes como contribuciones a este [rasgo], que de forma similar pueden servir de contribuciones a la determinación de los contenidos de pensamientos relacionados» (Dummett 1993b: 160 y s.).

El PC —más abajo sugeriré que en la interpretación que ofrece de él Dummett— reconoce prioridad a los significados de las oraciones sobre los significados de sus partes constituyentes; y análogamente por lo que hace a los pensamientos con respecto a los conceptos de que se compone. Esta prioridad nos lleva a entender los significados de los constituyentes de las oraciones como aquello con lo que contribuyen a los significados de éstas; y a entender los contenidos de los conceptos como aquello con lo que contribuyen éstos a los contenidos de los pensamientos de los que son partes constitutivas. Con estos elementos de juicio por delante, puede comprobarse que el texto acabado de citar contiene una formulación limpia de las dos versiones del PC a las que he aludido: una versión para la teoría del significado del lenguaje y una versión para la teoría del pensamiento. La primera de ellas establece que toda oración (o enunciado) se caracteriza por tener cierto rasgo o propiedad que es determinante de su significado; y que aquello que sea el significado de las palabras de que se compone ha de consistir en su contribución al rasgo o propiedad de la oración de la que es parte. La segunda establece que todo pensamiento se caracteriza por tener cierto rasgo que es determinante de su contenido; y que aquello que sea el contenido de los conceptos que componen dicho pensamiento ha de consistir en su contribución a aquel rasgo. Dicho de forma escueta: el significado de una palabra es su contribución al significado de las oraciones de la que es constituyente; y el contenido de un concepto es su contribución al contenido de los pensamientos de los que es parte componente.

⁷ Dummett se ha ocupado del Principio fregeano del Contexto en distintos lugares de su producción; por ejemplo en Dummett (1981a: *passim*) y en el largo ensayo «The Context Principle», incluido en Dummett (1981b). Sin embargo, el análisis más sistemático, ése en el que afloran todos los supuestos de su particular concepción del significado, es el que presenta en Dummett (1991: *passim*, esp. caps. 13-17). En lo que sigue, sin embargo, yo no me ocuparé de la compleja cuestión de cuántas versiones de dicho principio introdujo Frege, un aspecto importante del problema de interpretación histórica.

La aceptación del PC no explica por sí sola por qué Dummett propone la premisa [Concep]. Pero supongamos que Dummett fuese partidario de la idea de que nuestra captación de pensamientos consistiera en la comprensión de oraciones de nuestra lengua; y supongamos también que nuestra capacidad de pensar, de tener pensamientos, consistiera en la disposición a usar oraciones apropiadas en las circunstancias pertinentes. Nos hallaríamos entonces en situación de obtener nosotros mismos ese juicio de Dummett, que aparecía en una cita de más arriba, según el cual «no existe eso de que un constituyente de un pensamiento se nos venga a la mente con independencia de que lo exprese una palabra o símbolo» (Dummett 1993b: 169). Es decir, entonces estaríamos en situación de entender la adhesión de Dummett a su premisa [Concep]. La transición —prosigo con mi interpretación del argumento de Dummett— sería la siguiente. Alguien piensa un pensamiento o juzga algo para sí. Pero tener un pensamiento, es decir, poder articular uno o bien ser capaz de identificar un pensamiento expresado por otra persona, *es* tener en nuestro repertorio de usos lingüísticos una o más oraciones de una lengua: poder usar uno mismo una oración significativa o ser capaz de entender una oración que otro profiera. Disponer de una oración en nuestro repertorio lingüístico es captar un rasgo de la oración que hace apropiado que la usemos en ciertas circunstancias y que reaccionemos de ciertas maneras ante las preferencias que hagan los demás de ella. Por otra parte, la comprensión de la oración lleva consigo la captación de los significados de las palabras de que consta. Pero, por el PC, comprender los significados de las partes de la oración es captar su contribución al significado de la oración de la cual son partes constituyentes. Finalmente, podemos inferir de esto que no estamos en disposición de acceder a un concepto *con independencia de que lo exprese una palabra*, siempre que, en el espíritu en el que iniciamos este argumento, accedamos a dar por buena la idea de que captar un concepto —lograr que un concepto se presente ante nuestra mente, diríamos— es entender una palabra o frase determinada. [Concep], como sugiere el segundo de los pasajes que he citado para dejar constancia del argumento de Dummett contra [Código], sería una consecuencia directa de este resultado: de que no hay una captación separada del significado de una palabra.

El argumento acabado de exponer hace uso, como se habrá podido comprobar, de dos premisas. La primera de ellas es ésta:

[Dispos] Tener un pensamiento es tener la disposición a decir ciertas cosas en y a responder de ciertas maneras a las preferencias de los demás en las circunstancias apropiadas.

[Dispos] contiene el elemento esencial de la teoría dummettiana del pensamiento: pensar es tener una cierta disposición o habilidad compleja, la disposición a usar el lenguaje, a proferir y a responder a las preferencias de los demás en las circunstancias apropiadas. De ahí que el pensamiento sea comunicable por su propia naturaleza.⁸

⁸ Dummett exhibe su adhesión a [Dispos] en muy diversas partes de su producción. Para lo que aquí nos interesa, véase Dummett (1993b: 181 y s.). Una lectura equivalente de [Dispos] es la que ve en esta premisa una formulación del requisito de comunicabilidad de los pensamientos. Cf. Dummett (1993a: 140 y ss.). El mismo diagnóstico se hace en Skorupski (1984: 237).

La segunda premisa es la siguiente:

[PC] Sólo en el contexto de una oración completa tiene una palabra un significado.

También es necesaria una premisa más: la menos polémica condición de que las oraciones son entidades complejas, en las que sus partes guardan entre sí relaciones muy específicas. Pero no es en ella en donde reside al aspecto más discutible del asunto. [Dispos] es seguramente una manera de formular el elemento irrenunciable de la concepción del vehículo.⁹ Puesto que su incompatibilidad con [Código] es manifiesta, es inevitable que abra la puerta a una reducción al absurdo de la concepción del código. Sin embargo, tiene interés en sí mismo que nos apercebamos de que esto no es así sin más; y que sin el concurso del PC Dummett no arriba al puerto que quiere.

II

II.1. «No sólo en el contexto de una oración...»

Resumamos las conclusiones obtenidas hasta el momento. La cuestión de fondo que nos ocupa es una tesis de Dummett: la de que la revolución que ha significado la filosofía analítica ha consistido en el reconocimiento de que las cuestiones epistemológicas y de la filosofía de lo mental deben ceder su posición privilegiada ante las cuestiones de la filosofía del lenguaje. En el detalle del caso, encontramos que el desplazamiento del centro de gravedad filosófico desde la filosofía del pensamiento hasta la filosofía del lenguaje ha consistido en la sustitución de una concepción del lenguaje por otra: la concepción del código por la concepción del lenguaje como vehículo del pensamiento. Frege y Wittgenstein habrían sido, según esta interpretación de la evolución de la historia de la filosofía contemporánea, los responsables de esta revolución. El paso de una a otra concepción del lenguaje no sería arbitrario, sino que obedecería a ciertas razones. Al examinarlas, en particular, al analizar las objeciones de Dummett a la concepción del código no sólo se ha hecho patente cuán diferentes son los compromisos de las dos posiciones en pugna —de qué manera se produce la colisión entre [Código] y [Dispos—, sino también el papel determinante que juega en ese cambio de perspec-

⁹ Una manera acorde con el conductismo de Dummett en materia de significado. Si considerar a Dummett conductista pareciera un exceso, téngase en cuenta que Dummett sólo desautoriza las formas groseras, poco elaboradas, de conductismo. Un ejemplo: cf. Dummett (1993b: 161). El compromiso de Dummett con [Dispos] se hace bastante claro en Dummett (1993b: 180). Un segundo ejemplo lo proporciona el modo en que elabora una distinción entre lo que uno dice y lo que uno cree, pues es su convicción suya que lo que uno dice puede no corresponder a lo que uno cree. Esta distinción no nos devuelve al punto de partida de la concepción del código, pues Dummett se crea el espacio de maniobra necesario para estar legitimado a distinguir entre lo que un sujeto dice y lo que cree. Lo hace al admitir un hiato entre «el uso correcto de las palabras en el lenguaje común» y «su personal captación de esas palabras»: es decir, interpreto yo, entre la norma social en el uso de las palabras y las desviaciones personales de esa norma. Véase Dummett (1993a: 143 y ss.). Ésta es la clásica distinción de Saussure.

tiva el Principio del Contexto —es decir, cómo es que [PC] hace efectiva esa colisión—. Este principio parece desempeñar, entonces, un papel principal en el rechazo de la concepción del código y, en tanto que consecuencia suya, en lo que ello ha comportado para la filosofía contemporánea, si el diagnóstico de Dummett es certero.¹⁰

¿Pero es certero? En mi opinión, la visión que tiene Dummett de lo que ha significado la filosofía analítica es parcial y, como espero mostrar más abajo, su parcialidad compromete a la filosofía analítica con doctrinas de las que discreparían muchos filósofos que podrían considerarse a sí mismos analíticos o que aceptarían ser juzgados de este modo por otros. La pregunta de mayor interés a propósito de esta cuestión es la de a qué se debe esta parcialidad. Y mi respuesta es que el P[rincipio del] C[ontexto] contiene la clave del asunto. Si renunciásemos al PC, no nos veríamos abocados a aceptar, o por lo menos a tratar aligerar, doctrinas que a algunos se nos hace muy costoso sobrellevar. Todo depende, entonces, de si hay razones para impugnar el PC. ¿Las hay?

Si he de exponer mi propio punto de vista, he de decir que la manera en que Frege justifica su reconocimiento del principio —y pasa lo mismo con el modo en que Dummett expone a Frege a este respecto— me desconcierta. La estrategia de Frege parece consistir en atrincherarse en el PC para así descartar una concepción psicologista de los enunciados de la lógica y la matemática. Es decir, *ante la alternativa de tener que elegir como significado (o sentido) de una expresión lógica o matemática, de complejidad inferior a la de la oración enunciativa (o del enunciado), entre una imagen o representación mental y un contenido libre de ingredientes psicológicos*, Frege elige esta segunda opción por entender que así lo prescribe el PC. Uno de los pasajes de los *Fundamentos de la aritmética* en que este nexo parece establecerse con mayor claridad es el siguiente:

«Así, pues, la inimaginabilidad del contenido de una palabra no es razón alguna para negarle todo significado o para excluirla del uso del lenguaje. La apariencia de lo contrario surge únicamente porque consideramos las palabras aisladas y nos preguntamos por su referencia, creyendo que ésta debe ser una imagen. Entonces parece que una palabra carece de contenido, si nos falta para ésta una representación interna. Pero siempre hay que tomar en consideración un enunciado completo. Sólo dentro de él tienen las palabras, en realidad, un significado. Las representaciones internas que tenemos en tales casos no tienen por qué corresponder a los componentes lógicos del juicio. Es suficiente que el enunciado como un todo tenga un sentido; por él reciben también sus partes un contenido» (Frege 1996: 102).

La alternativa, a la hora de decir en qué consiste el significado de una palabra, es que o bien una imagen o representación mental o bien un componente lógico del enunciado. Sin embargo, puesto que hay que tomar en consideración el enunciado completo, la primera alternativa queda excluida. Lógicamente considerado, el argumento de Frege tiene la siguiente estructura. Comienza poniendo ante nosotros una

¹⁰ Un pasaje en el que Dummett liga explícitamente el Principio del Contexto al giro lingüístico está en su Dummett (1991: 111 y s.).

disyuntiva y, a continuación, utiliza el PC para contradecir uno de los dos términos de esa disyuntiva: sólo en el contexto de un enunciado completo tiene una palabra un significado (o sentido); por lo tanto, ese significado no puede consistir en una imagen u otro género de representación mental.

¡Pero este argumento no me parece vinculante en absoluto! No, desde luego, de acuerdo con la formulación que acabo de dar del PC. Una forma de tratar de hacerlo plausible consiste en reformularlo del siguiente modo —a la manera de Dummett—: el rasgo lógicamente esencial de un enunciado es que posee condiciones de verdad, condiciones que hacen que exprese un pensamiento verdadero o falso. Un enunciado, sin embargo, es una entidad compleja, compuesta de palabras según un patrón gramatical. Lo que el PC exige de las palabras que componen un enunciado es que, a efectos lógico-semánticos, contribuyan a fijar las condiciones de verdad de ese enunciado; y, por lo tanto, a determinar el pensamiento que expresa. Y puesto que el significado de una palabra es su contribución a las condiciones de verdad de los enunciados de los que es constituyente, esa contribución no puede consistir en una imagen u otro género de representación mental. Así considerado, el PC es un principio que trata de los rasgos *constitutivos* de las palabras, de su naturaleza. El significado de una palabra *es* su contribución, aquello con lo que contribuye, al significado de los enunciados en que interviene. Ésta es la que voy a denominar *interpretación metafísica* o *constitutiva* del PC. En su análisis de la naturaleza y función del PC en los *Fundamentos de la aritmética* de Frege, Dummett ha expuesto esta idea en repetidas ocasiones. He aquí una de ellas:

«Carece de significado hablar de la captación del sentido de una expresión concebida por separado [*as standing on its own*], independientemente de cualquier oración en la que intervenga. Su sentido *es* precisamente su contribución a los pensamientos expresados por las oraciones de las que es parte; considerar la expresión por separado [*as standing on its own*], independientemente de cualquier oración, es destruir totalmente la idea de que la palabra posea un sentido» (Dummett 1991: 202).

Y es esta propiedad metafísica del significado de la palabra lo que, entiende Dummett, debería llevarnos a concluir que este significado es diferente de toda entidad de naturaleza psicológica.¹¹

¿Por qué no consideramos razonable, y no estamos dispuestos a explorar la existencia de una alternativa? En buena medida, por la indudable autoridad que concedemos a Frege en esta materia. Así, en sus múltiples publicaciones sobre Frege, Dummett ha insistido en que las imágenes —en general, las representaciones mentales— no pueden aspirar a desempeñar el papel de los significados de los constituyentes lógicos de los enunciados a causa de su *subjetividad*: las imágenes son de cada cual, imposibles de homologar las de un sujeto con las de otro. Y su naturaleza

¹¹ También Baker y Hacker ven en el PC una tesis sobre la naturaleza constitutiva de los significados de las palabras: su Condición Restrictiva. Cf. Baker & Hacker (1984: cap. 8). En eso discrepo de ellos. Coincido, sin embargo, en los otros dos elementos que distinguen en el PC: su elemento heurístico y lo que llaman el Principio de Suficiencia, según el cual para que una palabra tenga significado es suficiente que sea constituyente de una oración significativa.

subjetiva las imposibilita para ser comunicables. ¿Por qué? Porque el que un hablante entienda el significado de las palabras de otro dependerá de cuáles sean las intenciones comunicativas de este segundo, es decir, del significado que éste tenga la intención de transmitir; y porque, en segundo lugar, si la comprensión del lenguaje depende de las intenciones comunicativas de un hablante, esa comprensión viene finalmente a descansar en lo que acontece en la mente de alguien. Ahora bien, para Dummett no hay garantía objetiva alguna de que se han captado esas intenciones comunicativas. No hay más que un acto de fe. Para que, en sentido estricto, exista comunicación, comprensión, el significado debe ser algo público; y no depender de procesos que acontezcan en la intimidad de nuestras mentes, procesos a los que no tienen acceso nuestros interlocutores (cf. Dummett 1993a: 142 y s.).

Si éste es el último reducto del partidario de PC, no entiendo por qué el clima de opinión actualmente vigente en la filosofía del lenguaje y en la filosofía de la mente no es abrumadoramente contrario al PC y por qué se lo sigue considerando parte del arsenal de principios del filósofo culto. Mi actitud hacia las razones que ofrece Dummett es como la de Spinoza ante quienes rechazaban la posibilidad de que un estado mental —un modo finito del pensamiento— pudiese ser idéntico a un estado físico del cerebro —un modo finito de la extensión—. Spinoza señalaba (cf. Spinoza 1975: III, Prop 2, escolio) que sólo la ignorancia del momento acerca de los estados y procesos corporales (es decir, del sistema nervioso) podía dar alas a los partidarios de posiciones no materialistas. Y mi punto de vista es que sólo la ignorancia de Frege, y de los científicos de su momento, pero también nuestra posible indiferencia ante las investigaciones de las últimas décadas, acerca de la naturaleza de las imágenes en la mente hace creer al partidario del PC que pisa terreno firme. Pero su confianza corre el peligro de ser ilusoria. He aquí los apuntes de tres razones por las que el reducto del PC podría estar a punto de venirse abajo.

(i) La subjetividad de las imágenes mentales es seguramente un mito, si por «subjetividad» se entiende que las imágenes mentales de una persona no puedan ser homologables a las de otra. Muy diversas investigaciones llevadas a cabo en las pasadas décadas nos llevan precisamente en la dirección contraria: en la de que, lejos de ser un ámbito caótico, cerrado a la investigación científica, se halla sujeto a leyes estrictas a las que estamos obligados todos por igual. Por ejemplo, los clásicos experimentos de Roger Shepard y John Metzler sobre rotación de imágenes mentales sugieren no sólo que las imágenes están lejos de ser entidades fantasmales, sino que tienen propiedades objetivas regidas por mecanismos cognitivos universales en la especie humana: hacemos girar las imágenes de la misma manera y a velocidades que pueden ser efectivamente determinadas (cf. Shepard & Metzler 1971; Brown & Hernstein 1981; Block 1983; Tye 1991: cap. 3). Y las igualmente destacadas investigaciones de Kosslyn y otros sobre la pantalla visual respaldan con fuerza idénticas conclusiones (cf. Kosslyn 1980: *passim*, esp. cap. 5). La idea de que dos personas pueden asociar imágenes distintas con la misma palabra, en la que tanto insiste Frege, no es un argumento contrario a su objetividad.¹² Tan sólo deja constancia de que las personas no compartimos forzosamente las situaciones en que aprendemos a

¹² El único trabajo que conozco en donde se rechaza este argumento aludiendo a Frege, aunque de pasada, es Sober (1976), quien lo denomina *argumento de la variabilidad*. Cf. Sober (1976: 102 y s.).

usar nuestras palabras y en que ese uso se entrelaza con imágenes. Las imágenes pueden ser diferentes de un sujeto a otro y ello no significar, sin embargo, que no puedan homologarse de manera indirecta. Es más —he aquí una interesante sugerencia de Shepard—, junto a propiedades de primer orden (como color o forma), las imágenes tienen también propiedades de *segundo* orden, y aunque dos imágenes no compartan las primeras sí pueden compartir las segundas. Esto que acabo de decir puede no ser un argumento concluyente a favor de la objetividad, es decir, de la *intersubjetividad*, de las imágenes mentales, pero habría de inquietarnos hasta el punto de considerar que el debate sobre la pertinencia de invocar el PC no está cerrado.

(ii) A la misma conclusión se accede por otra ruta, a saber: la de si las imágenes pueden ser o no vehículo de elementos lógico-semánticos y, de manera muy especial, si tienen propiedades intencionales: contenido semántico y ser susceptibles de guardar por ello relaciones lógicas diversas. Una vez más, Frege —y Dummett tras él— niegan tal cosa. Sin embargo, mantener hoy por hoy esta negativa es aventurarse en la frontera que separa el argumento del prejuicio. El debate de los psicólogos que investigan el fenómeno de la imaginación distingue, a grandes rasgos, dos posiciones: la de quienes consideran que la intencionalidad pertenece en exclusiva a representaciones mentales de naturaleza simbólica, que integrarían una suerte de lenguaje del pensamiento; y la de aquellos que consideran que existen distintos niveles o formatos de representación mental en los que se plasman diversos procesos y principios cognitivos, y que es lícito hablar de propiedades intencionales en niveles de representación mental distintos de los puramente simbólicos. Aunque éste es un debate clásico, hay razones serias para adoptar este segundo punto de vista. Ahora bien, si uno lo hace, ha de tener presente que *no dudamos en atribuir propiedades lógicas (como la verdad o la falsedad) a imágenes como mapas, diagramas o fotografías*. Y hay que tener en cuenta que las representaciones mentales, en la medida en que sean imágenes, no diferirían de estos otros tipos de representación y serían susceptibles de ser evaluadas por idénticos raseros (cf. Schwartz 1981: 128; Sober 1976: 112). ¿Qué razón podría uno invocar, salvo negar su existencia, que su imagen de usted sentado en un coche que se niega a arrancar trae a su recuerdo un suceso no imaginario, sino real? Lo cierto es que evaluamos y contamos con las propiedades intencionales de las imágenes de forma muy similar a como lo hacemos con las expresiones de nuestro lenguaje. (Por ejemplo: «tenía una muy vaga imagen de su rostro», «no podía quitarme su imagen de la cabeza».) Y esto no es casual. La descripción lingüística de imágenes y la puesta en palabras de imágenes (en la memoria) no sólo son prácticas comunes, sino que valoramos en gran medida las capacidades que permiten llevarlas a cabo.

Nada de todo esto significa, desde luego, que podamos pasar por alto el argumento wittgensteiniano que tuve presente más arriba (en la sección I.3.). Ni una imagen ni nada más puede tener propiedades intencionales por alguna forma de armonía preestablecida. Una imagen tiene referente o condiciones de verdad por haber adquirido un uso. Y eso depende, al menos en los casos característicos, del vínculo causal que une la imagen a su contenido y de más factores —circunstancias acompañantes, las llamó Wittgenstein— que dotan a ese nexo causal del contexto apropiado.

(iii) En tercer lugar, las afirmaciones de Frege sobre las imágenes parecen alinearse con una teoría de la percepción del todo inadecuada, a saber: con una que entiende las imágenes y, en general, las representaciones mentales como *objetos* de percepción; y, específicamente, objetos de la percepción interna. Así, en «Logik», un manuscrito de 1897 que fue publicado póstumamente, Frege afirma que las palabras pueden *excitar ideas en las mentes* de las personas a quienes se dirigen esas palabras; o que objetos, como una estatua de Apolo, puedan *evocar imágenes mentales*; o que las ideas pertenezcan al dominio de las entidades que pueden *ser experimentadas* (Frege 1969: 151 y s.). Y en la primera de sus *Investigaciones lógicas* (recopiladas en Frege 1998) describe las representaciones mentales, no como esas entidades que pueden ser vistas o tocadas, sino como entidades que «se tienen;» y que «[e]l ser contenido de mi conciencia pertenece de tal manera a la esencia de cada una de mis representaciones que toda representación de algún otro, justamente en tanto que tal, es diferente de las mías» (Frege 1998: 209 y s.). Es esto lo que, a juicio de Frege, hace imposible «comparar representaciones.» *Las imágenes y otras entidades psicológicas se conciben, como puede verse, bajo el modelo del objeto de experiencia y del sujeto que tiene esa experiencia.* Y esto, como se apunta desde hace algunas décadas, es un error.¹³ Frege, entiendo, no se libra de él. Su empeño es el de separar nítidamente los objetos de la experiencia interna de los objetos del mundo externo, u objetos de la experiencia externa, y de los pensamientos propiamente dichos. Con respecto a estos últimos, Frege aduce, según he indicado en (ii), que los pensamientos son «propiedad común de muchos y que, por tanto, no pueden ser parte o modo de la mente individual» (Frege 1998: 176). Precisamente lo contrario de lo que ocurre con las representaciones mentales. Y que, a diferencia de los primeros, «[u]na representación que alguien tenga pertenece al contenido de su conciencia» (Frege 1998: 209). Sin embargo, la premisa de que son objetos de experiencia sigue ahí, incólume. Y es ésta la premisa verdaderamente perniciosa.

Efectivamente, cambiemos ahora los términos del argumento.¹⁴ No proscribamos las imágenes por diferir de individuo a individuo, sino reconozcámosles un lugar en la economía cognoscitiva de la adquisición y procesamiento de la información de su entorno por el sujeto que percibe. Supongamos que los estados perceptivos se definen constitutivamente por la formación de imágenes u otras representaciones mentales; y que esas representaciones caracterizan estados requeridos en los procesos de la fijación de la creencia y de la dinámica de las emociones. Para ahuyentar los fantasmas de Frege sólo se requiere que rechacemos que las imágenes formadas en el proceso perceptivo sean los *objetos* de los estados perceptivos: rechazar, por ejemplo, que el objeto de nuestra percepción de la rojez de la manzana no sea la propiedad que tiene la manzana de ser roja, sino una sensación de rojez. Podemos combinar ambos *desiderata* entendiendo (i) que la percepción de la rojez de la manzana

¹³ Para una exposición y análisis de esta forma de entender la percepción, véase Quesada (1998: cap. 3). Quesada denomina a la teoría a la que aquí aludo *teoría representacional de la percepción*. Yo no la denominaré de esta manera, porque la teoría de la percepción que, a mi modo de ver, tiene más posibilidades de ser correcta es una teoría que analiza los estados perceptivos en términos de representaciones —y es, en ese mismo sentido, una teoría representacional—, pero que rechaza que las representaciones sean *objetos* de la percepción.

¹⁴ Presento ahora algunos de los principales elementos de una teoría alternativa de la percepción: la del Realismo Intencional. Véase Martin (1994).

consiste en la formación de una imagen, u otro género de representación mental; (ii) que esa representación es una representación constitutiva de un estado perceptivo por la *función* que desempeña en la economía psicológica del sujeto —por ejemplo, en la formación de cierta *creencia* de ese sujeto—; y (iii) que esa representación lo es *de* una propiedad de la manzana. Esto basta para exorcizar los demonios de la subjetividad de la representación mental, pues ésta ha pasado de ser aspirante a *contenido* de estados y actos mentales, como creencias o juicios, a posible *vehículo*, una especie entre otras, de ese contenido. Con otras palabras: la subjetividad de la imagen, el pertenecer a un único portador, no es una propiedad del contenido, que era lo intolerable para Frege, sino de su vehículo. El hecho de que uno puede realmente atribuir propiedades lógicas o semánticas a las imágenes, hecho que subrayé más arriba, en (ii), encaja limpiamente con la conclusión a la que acabo de arribar.

¿Qué consecuencia se deriva de los puntos considerados, (i)-(iii), para la argumentación de este trabajo? Que la utilización del PC para construir una objeción presuntamente decisiva contra la concepción del código no logra su propósito; o que, cuando menos, es una estrategia que amenaza desplomarse por distintos lugares. En las páginas restantes daré vueltas a esta misma conclusión desde diferentes perspectivas.

II.2. *La interpretación metodológica del PC*

En la sección precedente he sugerido que hay una lectura del PC, que tiene a Dummett como promotor, que comete el error de confundir los significados con sus portadores, los objetos con propiedades lógico-semánticas propiamente dichas con los objetos (o procesos) psicológicos que, digamos, son portadores de los primeros o, por decirlo mejor, que los tienen como contenido. Las pruebas textuales que Dummett cita a favor de su interpretación no son nimias. Tampoco, sin embargo, son totalmente homogéneas. En ocasiones, parecen señalar en una dirección que difiere de la tomada en consideración hasta este momento: en la dirección de ver en el PC no un principio *constitutivo*, metafísico, de la naturaleza del significado, sino un principio *metodológico*. Desde este segundo punto de vista, al invocar el PC se aconseja cierta *forma de proceder* en el análisis de los significados de las palabras (o del contenido conceptual). Se prescribe considerar los enunciados en que la palabra aparezca y tratar de inferir cómo contribuye a su significado; a sus condiciones de verdad, si identificamos aquel con éstas. O bien de considerar cómo contribuye el concepto que esa palabra o frase expresa —cuando así suceda, pues no es ésta una norma inexorable— a determinar el valor de verdad de los pensamientos a los cuales pertenezca el concepto como constituyente. Y, al prescribir esto, se recomienda así mismo dejar a un lado otros métodos de análisis que ligán la corrección de los métodos de demostración en lógica y matemática a la doctrina kantiana de que los objetos de estas disciplinas se presentan bajo cierta especie de intuición. Esta última doctrina vendría a favorecer métodos de demostración, esencialmente métodos geométricos, que Frege consideró carentes de las debidas garantías. Visto desde esta perspectiva, el PC apunta en la dirección de considerar, como señala Frege en su Introducción a sus *Leyes fundamentales de la aritmética*, que «las leyes más simples de

la aritmética pueden ser derivadas con la única ayuda de los métodos lógicos»; y que «la aritmética no puede ser fundamentada ni en la experiencia ni en la intuición» (Frege 1996: 248). Esta relación entre el PC y el logicismo de Frege también la traza con total explicitud Dummett:

«El principio del contexto es de crucial importancia para la filosofía de la aritmética [de Frege]. [...] Frege se ocupó de completar la obra que Bolzano había comenzado, de expulsar la intuición de la teoría de números y del análisis (a la par que le asignaba el lugar que le correspondía en la geometría). Bolzano había juzgado importante demostrar resultados fundamentales del análisis real —por ejemplo, el teorema del valor medio— mediante métodos apropiados a la materia, y, por tanto, sin apelar a la intuición geométrica, incluso aunque parecieran auto-evidentes si se los concebía en función de su representación geométrica. A la intuición le parece obvio que el grafo de una función que asume un valor negativo para $x = 0$ y un valor positivo para $X = 1$ debe cruzar el eje de las x en algún lugar del intervalo; pero *puede* demostrarse sin apelar a la intuición y, por tanto, *debe* ser verdadero». Esto es así en parte porque debemos demostrar toda verdad que nos concierna afirmar, si es susceptible de ser demostrada; y también porque lo que parece autoevidente puede no ser verdadero» (Dummett 1991: 223).¹⁵

Desde esta perspectiva, el objetivo fregeano de separar lo lógico y lo semántico de lo psicológico se ve a una luz distinta; pues *no se niega que haya imágenes* —por ejemplo, las propias de los métodos geométricos de demostración— *que representen hechos matemáticos* (o de otro género). Y, en virtud de la concepción fregeana de los hechos —Un hecho es un pensamiento que es verdadero» (Frege 1998: 220), tampoco se niega que tengan por contenidos pensamientos verdaderos. Lo que sí que se rechaza es que un sistema de representación basado en la intuición, y por lo tanto en imágenes, disponga de recursos no sólo para dibujar el espacio lógico de las alternativas teóricamente relevantes, sino también para hacer posible la demostración de los hechos del caso. Un sistema así ni sería *lingua characterica* ni contendría las piezas de un *calculus ratiocinator* apropiado para la matemática (cf. Frege 1969: 9 y ss.) y para el análisis lógico del lenguaje.

Así entendido, la enseñanza del PC es valiosa. Mi ejemplo favorito, que procede de la docencia de la Lógica básica, es el siguiente. No es infrecuente encontrarse, en los manuales básicos de dicha disciplina, con la pregunta de cómo podría definirse la función veritativa (derivada) *a menos que* a partir de las funciones veritativas clásicas (negación, conjunción, etc.). Frege lleva la razón al considerar que la búsqueda de una imagen o experiencia del a-menos-que es tiempo perdido. La mejor forma de proceder es aquella que trata de hallar un enunciado apropiado de la forma ϕ *a menos que* ψ . (Obsérvese que el mero esquema ϕ *a menos que* ψ puede resultar insuficiente.) Si ϕ se rellenara con el enunciado «Ernesto llegará puntualmente» y ψ con el enunciado «la carretera tiene placas de hielo», el resultado

¹⁵ Pero esto no es una actitud que Frege adoptara únicamente mientras elaboraba sus *Leyes fundamentales de la aritmética*. La misma exactamente se aprecia con toda claridad en sus *Fundamentos de la aritmética*. Cf. Frege (1996: 130 y ss.), así como Coffa (1982).

«Ernesto llegará a tiempo a menos que la carretera tenga placas de hielo», entonces la solución se hace visible (casi) de inmediato: ϕ a menos que ψ es lógicamente equivalente a *Si ψ , entonces no- ϕ* . A mi modo de ver, no es otra la forma de proceder de Frege en tantos y tantos lugares de su obra. Por ejemplo, en su ensayo clásico «Sentido y referencia» Frege analiza las oraciones de la forma «[[el que ζ] ξ]» (como, por ejemplo, «el que descubrió la forma elíptica de las órbitas de los planetas murió en la miseria») de un modo que no deja lugar a dudas en cuanto a la metodología empleada. (Aquí ζ debe rellenarse con el predicado «descubrió la forma elíptica de las órbitas de los planetas»; y ξ con el predicado «murió en la miseria»). Para ello no se limita a considerar la contribución semántica de «el que» en expresiones de la forma de «el que ζ », sino la función semántica que desempeña esta expresión en enunciados de la forma indicada. Su diagnóstico de que «el sujeto gramatical «el que» no tiene ningún sentido independiente, y [que] sólo facilita las relaciones con la oración que va a continuación» (Frege 1998: 99) está cortado por el patrón típico del PC.

Según esta interpretación metodológica, el PC llama nuestra atención sobre dos diferentes clases de *formato* en los que la información, el contenido de los pensamientos, podría venir cifrada: información *analógica* frente a información *digital* o información *pictórica* frente a información *simbólica*.¹⁶ Y proclama la superioridad del segundo de ellos sobre el primero a los efectos del proyecto logicista de fundamentación de la aritmética. (Una superioridad que podría hacerse extensiva a otros ámbitos.) ¿A qué obedecería semejante superioridad? Al carácter discontinuo, discreto y teóricamente identificable de los elementos requeridos para capturar la red de posiciones de un espacio lógico de conceptos separados a veces entre sí por distancias sutiles.¹⁷ Frege apuntó nítidamente en esta dirección con al menos dos de sus doctrinas. La primera es la de la naturaleza compleja de los pensamientos. Por esto quiere decir que un pensamiento es una entidad articulada, compuesta (posiblemente) por pensamientos, pero no únicamente por pensamientos; una composición que se resuelve en un conjunto de partes simples dispuestas según alguna patrón estructural (Frege 1998: 249). Frege no ilumina mucho más este tema, excepto para establecer cierta correspondencia o paralelismo entre los componentes de un pensamiento y los componentes de los enunciados u oraciones que los expresen, de una parte, y las reglas u operaciones combinatorias que componen los componentes de los pensamientos:

¹⁶ De hecho, estas dos formas de clasificar la información (o el contenido) *no* son equivalentes, pues podría haber información analógica que no es pictórica; e información pictórica que no es analógica. Lo primero ha sido subrayado en Lewis (1971); lo segundo en Sober (1976). Y ambas cosas en Blachowicz (1997).

¹⁷ Ésta es, muy brevemente enunciada, la posición de Nelson Goodman a propósoito de la distinción *analógico/digital*. Cf. Goodman (1968: 168 y ss.). Sin embargo, este análisis ha sido tan sólo el inicio de una amplia discusión. Otros hitos del subiguiente intercambio son los siguientes trabajos: Lewis (1971); Sober (1976); Dretske (1981); Haugeland (1982); Blachowicz (1997). Yo sigo aquí la propuesta de Goodman porque lo que me concierne aquí es la naturaleza del formato de la imágeniería mental y para este aspecto de la discusión no es preciso tomar en consideración el género de ejemplos que nos obligan a distinguir entre información analógica e información pictórica. Sin embargo, la propuesta de Blachowicz (1997) podría haberme servido igualmente.

«Así, pues, si contemplamos los pensamientos como compuestos de partes simples, y a éstas se les hace corresponder, a su vez, con partes simples de la oración, entonces se vuelve comprensible cómo se puede formar, a partir de unas pocas partes de oraciones, una gran multitud de oraciones a las cuales corresponde, a su vez, una gran cantidad de pensamientos» (Frege 1998: 248).

Ciertamente, esta correspondencia no es exacta. Un mismo pensamiento puede corresponder a más de un enunciado; y también sucede que una oración compuesta de más de una oración no corresponda a una composición de pensamientos (Frege 1998: 249 y s.). Pero nada de ello impide reconocerles a los pensamientos y a sus constituyentes una naturaleza discreta y teóricamente identificable. La posibilidad de elaborar una notación canónica para la expresión del pensamiento asume el carácter digital de éste.

La segunda doctrina, relacionada de manera muy estrecha con la primera, como puede uno imaginar, es la doctrina de la naturaleza formal del razonamiento matemático. Esta exigencia resultaba ineludible para Frege si su objetivo era «deslindar lo sintético, que se basa en la intuición, de lo analítico» (Frege 1996: 131). Y el modo en que entendió que podía realizarse semejante proyecto consistía en diseñar un sistema que respondiera a la exigencia de «evitar todo salto en la deducción» (Frege 1996: 131); en convertir la deducción en un proceso enteramente formal. Una vez más, esto exige lo que, forzando la expresión, podemos llamar la digitalización del proceso deductivo: la identificación teórica de los pasos mínimos de la inferencia válida, de los elementos y pautas que convienen a la aplicación de los principios de inferencia, así como la identificación de éstos. El objetivo, reemplazar la inferencia a partir de información analógica por inferencia a partir de información digital y con reglas de idéntica naturaleza. No citaré *in extenso*, una vez más, para respaldar mi lectura de Frege, pero en este punto remito al lector al interesante material que constituyen las secciones 89-91 de los *Fundamentos de la aritmética*.

El contenido de esta sección es, como puede apreciarse, interpretativo. No atribuyo a Frege la conclusión que he expuesto, a saber: que el PC apunta la necesidad de distinguir información analógica e información digital y aconseja soslayar la primera en beneficio de la segunda. Creo que *ésta* una implicación del principio; pero creo igualmente, como he afirmado en la sección II.1., que Frege no tomó en consideración la distinción entre contenido y vehículo del contenido. ¿A qué se debió esto? A que él mismo se puso una venda en los ojos al adherirse a la doctrina —que nosotros no tenemos hoy ninguna dificultad en descartar— de que todo contenido en formato digital debe también codificarse en formato analógico (y viceversa?). Algo a lo que podríamos denominar el Principio de la Universalidad de los Formatos. Este principio lo asume Frege tácitamente como variante de su argumento contra la doctrina de que una imagen o representación mental podría ser el significado de una palabra. El argumento que hemos examinado hasta el momento se basa en el PC; pero la alternativa que considera —no con la claridad deseada, pues las dos líneas argumentativas se mezclan en una misma sección de los *Fundamentos de la aritmética*— es que las imágenes no pueden ser los significados de las palabras porque hay pensamiento sin representación subjetiva:

«Frecuentemente, el pensamiento nos lleva más allá de lo imaginable, sin que perdamos por ello las bases en que se apoyan nuestras inferencias. Si bien, según parece, a nosotros los hombres nos es imposible el pensamiento sin imágenes, no obstante, la conexión de éstas con lo pensado sólo puede ser totalmente externa, arbitraria y convencional» (Frege 1996: 102).

Frege concluye aquí que el vínculo que mantienen nuestras imágenes con nuestros —mejor: *los*— pensamientos es «totalmente arbitraria» de la premisa de que hay pensamiento sin representación mental; información digital sin información analógica, que era como lo enuncié más arriba. Este argumento, es obvio, hace uso del Principio de la Universalidad de los Formatos, formulado en las palabras de que «a nosotros los hombres nos es imposible el pensamiento sin imágenes,» la información digital sin la información analógica. Pero no hay duda de que este principio es falso, pues hay información en formato digital que no es posible codificar en formato analógico. Es éste un hecho reconocido. (Véase, por ejemplo, Sober 1976: 103; Blachowicz 1997: *passim*). Buena parte de la información matemática, la más abstracta en cualquier caso, puede citarse como contraejemplo al Principio de la Universalidad de los Formatos.

¿Qué queda, entonces, del PC como doctrina metafísica sobre la naturaleza del significado de las palabras, si se lo interpreta metodológicamente? Nada que tenga, a mi modo de ver, mucha sustancia. Algún principio semántico independiente establecerá, de forma independiente, en qué consiste el significado (o bien la referencia) de dicha palabra. Y el PC se limitará a añadir a ello que *así* es como contribuye al significado de las oraciones y enunciados en que intervenga. La afirmación de que únicamente en el contexto de una oración tiene una palabra significado viene a equivaler a la afirmación de que una palabra contribuye al significado de una oración de la que es constituyente con aquello que algún principio semántico dice que contribuye. No veo mucha sustancia en ello.¹⁸

II.3. *El PC y el internalismo de Dummett*

En I.5. sostuve que Dummett hace cumplir al PC un cometido relevante en su rechazo de la concepción del código y, en línea con ello, en su reivindicación de que el lenguaje es esencialmente vehículo del pensamiento. La afirmación conjunta de [Dispos] y [PC] tiene ese efecto. Posteriormente, en II.1. y II.2. he expuesto mis razones para no aceptar la interpretación del PC que Dummett propugna. Quizás no haya hecho patente todavía cuán notable es la diferencia entre la lectura que hace Dummett de Frege y la que he propuesto en la última sección. Mi objetivo inmediato es subrayar esa diferencia y explicar a qué se debe.

Como máxima sobre la constitución del significado de las palabras, la interpretación del PC que Dummett atribuye a Frege, y a la que él mismo se adhiere, nos

¹⁸ Coincido con la lectura que García-Carpintero hace del PC, una lectura que a mí no me parece sesgada en absoluto. Véase García-Carpintero (1997: 179-184). La explicación estriba en que García-Carpintero interpreta el principio por referencia a las exigencias *internas* a la teoría misma del significado, sin relacionarlo con los objetivos de fundamentación de la aritmética que tanto pesaban en Frege.

lleva a una situación que yo considero insostenible: la marcada por la prioridad metafísica del significado de las oraciones (o enunciados) sobre los significados de las palabras constituyentes.¹⁹ Ello implica hacer frente al reto de explicar en qué consiste que una oración (o un enunciado) tenga significado sin recurrir a que las palabras que en ella intervengan hayan de tener tal o cual significado. Desobedecer esta exigencia sería algo así como introducir el virus ébola de la circularidad dentro de la teoría semántica. Por mi parte, valoro negativamente este proyecto, pero no tanto por lo alambicado de su planteamiento y porque no se vea fácilmente qué vínculos unirían a la teoría del significado con otras ramas de la lingüística, como la lexicografía o la lingüística histórica. (Ignorarlas sería otro síntoma del autismo de los filósofos.) Lo valoro negativamente porque propuestas como ésta suelen ser síntomas de la aceptación de otras doctrinas, metafísicas y epistemológicas, de las que discrepo del todo. (He analizado dos manifestaciones de ellas en Acero 1994; 1998.) ¿Cuál es en este caso la doctrina o la convicción filosófica que promueve esta interpretación del PC? Se trata de la que afirma que yo no puedo, que nadie puede, salirse del lenguaje para fijar los significados de las palabras. Más exactamente, que si se pudiera establecer cuál es el significado de una palabra —por ejemplo, el concepto que expresaría— independiente o separadamente de aquello que signifiquen las oraciones en que aparezca, podríamos pensar sin palabras, acceder a conceptos y pensamientos sin el concurso de nuestro lenguaje. Y esto último, se supone, es imposible.

Que Dummett opina de esta forma lo prueban textos como los siguientes,²⁰ que hacen referencia ambos al modo en que el PC es utilizado en los *Fundamentos de la aritmética*:

«El principio del contexto [...] excluye por espúreos todos los problemas concernientes a qué es eso por lo que una expresión está [*stands for*], porque tal cosa no puede expresarse dentro del lenguaje; o, en otras palabras, eso no puede formularse como preguntas acerca del valor veritativo de alguna oración del lenguaje que contiene esa expresión —acerca de cuál es su valor de verdad, o al menos de cómo se determina—. No podemos ubicarnos, como si dijésemos, en el pensamiento, fuera de nuestro lenguaje, y aprehender mentalmente la referencia de la expresión; y, por consiguiente, si una cierta manera de introducir la expresión en el lenguaje no nos capacita para establecer semejante asociación mental extralingüística de la expresión con el referente, no ha de considerarse defecto suyo (Dummett 1991: 155 y s.).

¹⁹ En Dummett (1981a: 4 y ss.) se distingue entre prioridad en el orden de la *explicación* y prioridad en el orden del *reconocimiento*. Las palabras serían prioritarias en el orden del reconocimiento por no poder comprender una oración a no ser que uno comprenda antes las palabras de que se compone. Pero, Dummett insiste, la oración es prioritaria en el orden de la explicación. Sin embargo, «cuando se trata de ofrecer una explicación general de qué supone para las oraciones y palabras tener un sentido, entonces el orden de la prioridad se invierte. Para Frege, el sentido de una palabra o de una expresión cualquiera que no sea una oración puede comprenderse únicamente en tanto que consiste en la contribución que hace a la determinación del sentido de cualquier oración en que pueda aparecer» (*loc. cit.*)

²⁰ Hay bastantes otros pasajes que contienen el mismo mensaje. Cf. Dummett (1991: 192 y s., 195, 201-204, 207 y s., 220 y s., 232). Por otra parte, una considerable porción del ensayo «Wittgenstein on Necessity: Some Reflection», contiene interesante material para entender el internismo de Dummett. Cf. Dummett (1993b: 452 y ss.).

«La respuesta a la pregunta de qué se le exige [a una expresión] para denotar algo es, por lo tanto, la misma que a la pregunta de qué ha de conocerse para que se la entienda. Las preguntas no se distinguen. En ambos casos, la respuesta es: que las oraciones que la contienen tengan condiciones de verdad determinadas. A ello se debe que el principio del contexto —tal y como se lo emplea en *Grundlagen*— haga de la posesión de significado por parte de un término [algo] interno al lenguaje: únicamente necesitamos convencernos de que se han fijado las condiciones de verdad de todas las oraciones en las que el término pueda aparecer, y tras ello no queda ninguna pregunta por responder. En particular, no pueda haber lugar para la pregunta de si [el término] está por [*stands for*] algo: el objeto por el que está nos es dado por medio de nuestra comprensión del término, la cual está constituida, a su vez, por nuestra captación de los sentidos de las oraciones que lo contienen» (Dummett 1991: 206 y s.).

Lo que ambos textos parecen proporcionar es una fundamentación del PC en una máxima más básica: la de la imposibilidad de salirnos del lenguaje para fijar los significados (o los valores referenciales) de las palabras que pertenecen a las oraciones del lenguaje como constituyentes suyos. Si hubiese una vía para hacer tal cosa, entonces no necesitaríamos tomar en consideración las oraciones en que esas palabras harían acto de presencia. El criterio que Dummett parece seguir a la hora de fijar las fronteras de salida del lenguaje es éste: uno permanece en el lenguaje cuando analiza los significados y propiedades de sus expresiones, si ese análisis no toma en consideración más que cierto rasgo de las oraciones de ese lenguaje (o de un tipo particular de ellas); y uno saldría de los límites del lenguaje si tomase en consideración otros elementos de juicio (además de las oraciones del lenguaje en tanto que poseedoras de determinado rasgo). En los textos citados Dummett considera las condiciones de verdad de las oraciones del lenguaje el rasgo decisivo para el análisis. Sentado esto, el argumento con que Dummett fundamenta el PC constaría de las dos siguientes premisas:

- [Salida] Es posible salirse del lenguaje, si las propiedades semánticas de sus expresiones que no son oraciones del lenguaje toma en consideración otros factores que las condiciones de verdad de éstas.
- [Intern] Es imposible salirse del lenguaje.

De ambas premisas se sigue, antes que nada, que las condiciones de verdad de las oraciones determinan *todas* las propiedades semánticas de las expresiones del lenguaje que *no* son oraciones suyas. Y [PC], es decir, el Principio del Contexto entendido al modo de Dummett, se obtendría de inmediato de *esta* conclusión: las propiedades semánticas de las palabras vienen determinadas *exclusivamente* por las condiciones de verdad de las oraciones en las que intervienen.

¿Qué decir de este argumento? Sin duda, [Intern], el principio internista que descarta que podamos situarnos fuera del lenguaje, y que también decreta la imposibilidad de vincular las palabras y constituyentes no oracionales del lenguaje con sus valores semánticos mediante lo que Dummett describe como un proceso de aprehensión mental, habrá de resultarle chocante a más de uno. (Es mi caso.) Pero una discusión detallada de [Intern] exigiría un tiempo y espacio del que no puedo

disponer aquí, a estas alturas del presente trabajo. (Véase, sin embargo, su sección final.) Baste, entonces, el diagnóstico que acabo de hacer: la interpretación constitutiva del PC descansa en una convicción internista del pensamiento con respecto al lenguaje. Esto no pone fin a la discusión del argumento anterior, porque [Salida] también me parece muy discutible. Me lo parece porque, en mi opinión, la conclusión inmediata de [Salida] e [Intern] dista de ser verdadera. No acepto, sin una demostración mucho más detallada del caso, ese requisito de no circularidad que Dummett impone al análisis semántico: que las condiciones de verdad de las oraciones puedan fijarse independientemente de, y con anterioridad a, la determinación de las contribuciones semánticas de sus expresiones constituyentes.

El argumento que estoy en condiciones de aducir es el siguiente. Dummett entiende que uno puede determinar cuáles son las condiciones de verdad de un enunciado de tal manera que ello no precise de la asignación a sus constituyentes —por ejemplo, sus términos singulares y generales— de significados o valores referenciales. En su caso particular, ello se debe a que Dummett cree poder asignar a cada oración (de un determinado tipo) un cierto rasgo o propiedad, a saber: unas condiciones de uso, unas circunstancias en las que se lo consideraría verificado y unas circunstancias en las que no se lo consideraría verificado —posiblemente, en las que se lo juzgará refutado—, de tal modo que esa asignación no pasa por entrar en los elementos del enunciado y determinar qué aportan a esas condiciones. A todos los efectos, las interioridades de esos enunciados estarían selladas. Y es justamente este supuesto el que me hace ser escéptico: ¿Por qué piensa Dummett que ha de ser posible asignar a un enunciado condiciones de uso —por ejemplo, condiciones de verificación— *independientemente de, y antes que*, sus constituyentes, o por lo menos cierto número de ellos, hayan recibido una interpretación semántica? ¿Qué base habría para hacer tal cosa? Para Dummett, es suficiente que nos convenzamos «de que se han fijado las condiciones de verdad de todas las oraciones en las que el término pueda aparecer, y [que] tras ello no queda ninguna pregunta por responder.» Pero, ¿cómo llegamos a ese convencimiento? ¿Cómo podemos estar seguro de que al identificar las condiciones de uso de una oración no hemos presupuesto ya la asignación de significados a sus palabras constituyentes? Me temo que Dummett no puede llevar adelante su proyecto; y opino también que cae de su lado el peso de la prueba.

¿Y Frege? ¿Fue Frege, así mismo, un internista? ¿Creyó también Frege que el análisis del pensamiento ha de hacerse a través del análisis del lenguaje? Dummett no lo duda.²¹ Y el PC es responsable de que la filosofía de Frege tenga un sesgo internista:

²¹ Este juicio lo rechaza, con razón, opino, Skorupski. La cuestión es: ¿En qué lenguaje ha de llevarse a cabo el análisis del pensamiento? Y la respuesta importa, porque si por 'lenguaje' entendemos cualquier sistema canónico de representación, entonces la posición de Dummett corre el riesgo de quedarse sin sustancia. Y si con 'lenguaje' nos referimos a una lengua natural, entonces parece claro que el análisis del pensamiento no ha de consistir en el análisis del lenguaje. Véase Skorupski (1984: 237). Sea como fuere, Dummett tiene todavía cierto margen de respuesta. Podría aducir que un sistema de representación para el análisis del pensamiento podría entenderse como una extensión del lenguaje, quizás como un metalenguaje de éste, pero no como un punto de referencia externo al lenguaje en general, sino sólo al lenguaje-objeto. A este respecto, un texto interesante para hacerse una idea del género de maniobra a la que Dummett podría recurrir es Dummett (1991: 220 y ss.).

«No hay duda de que ha habido filósofos cuyos puntos de vista comprenden doctrinas tanto externistas como internistas, propugnadas en aparente armonía. Frege es un claro ejemplo. Su celebrado principio de que un término tiene significado sólo en el contexto de una oración es fuertemente internista. Conlleva un rechazo de la concepción según la cual considerar referencial a un término es establecer una asociación mental entre el término y el objeto, objeto al que se lo considera directamente aprehendido por la mente desde una posición exterior al lenguaje y a nuestro pensamiento. Según el principio del contexto, nada puede ser elegido como objeto del pensamiento como no sea bajo alguna forma particular, la cual será, en principio, expresable en el lenguaje» (Dummett 1993b: 457).

Este pasaje debe despejar toda duda en cuanto a cómo ve Dummett a Frege en el respecto del internismo del PC. Este principio da lugar aquí a la máxima de que no podemos tener pensamiento alguno acerca de un objeto (i) sin que en él ese objeto se nos presente de alguna manera; y (ii) sin que esa manera sea expresable en el lenguaje. Es decir, poniendo juntas las condiciones (i) y (ii), no podemos tener pensamiento alguno sobre un objeto a menos que podamos poner en palabras una descripción de la identidad del objeto. Dummett, se aprecia claramente en el final de la cita, no duda de la expresabilidad lingüística de nuestras maneras de pensar en objetos. Sin embargo, allí donde Dummett anda con paso decidido yo recomiendo cautela, pues para mí está lejos de ser obvio que un contenido en forma analógico *pueda* igualmente embutirse en formato digital. (La impresión general es que el paso a formato digital lleva consigo pérdida de información.) Esta exigencia no es nueva en esta exposición, pues apareció más arriba (en II.2.) como Principio de la Universalidad de los Formatos.²² La diferencia de actitudes se explica, así pues, por la distinta manera de leer la máxima fregeana de que sólo en el contexto de una oración tiene significado una palabra. Según mi interpretación, la máxima no rechaza que haya pensamientos sobre objetos que se cifren en un medio analógico, no simbólico, de representación; nos dice que las palabras desempeñan su cometido semántico en un medio en el que compete a las oraciones hacer las veces de los pensamientos, es decir, expresarlos. Dummett no acepta esta manera, no tanto de interpretar a Frege, cuanto de extraer de él una lección. En esta sección y las dos que la han precedido he expuesto las razones por las que creo que la lección no debe ser ignorada.

II.4. *Para finalizar: conclusiones y breve comentario sobre una línea alternativa*

¿Qué conclusiones pueden extraerse del análisis que he llevado a cabo del argumento con el que Dummett trata de refutar la concepción del código? En la primera parte de este trabajo he querido mostrar que el PC es un elemento importante de ese argumento. Después, en II.3., he defendido que el PC puede derivarse de dos doctrinas —ambas aceptadas por Dummett—: [Salida] e [Intern]. La prime-

²² Entonces aparecía como supuesto adoptado por Frege, y llevaba a la conclusión de que todo pensamiento debe tener su correspondiente imagen: todo contenido en formato digital debe tener también un formato analógico. Ahora aparecería como supuesto adoptado por Dummett, y conduce a la afirmación de que toda forma de pensar en un objeto debe tener un formato digital, simbólico.

ra de éstas, [Salida], explica cómo entiende Dummett en qué consistiría salirse del lenguaje para analizar el lenguaje y el pensamiento. La segunda, [Intern], es un principio internista que declara la imposibilidad de salirse del lenguaje: la inexistencia de una posición de ventaja exterior al lenguaje. Finalmente, Dummett se vale de una tercera premisa: [Dispos], que contiene su concepción de la naturaleza del pensamiento. [Salida], [Intern] y [Dispos] contienen, entonces, lo esencial de la posición de Dummett.

Aunque ya antes he aludido, muy brevemente, a [Intern] y, con algo más de extensión, a [Salida], no he dejado constancia de ciertas dudas que me plantean. He obrado así para evitar excursos que podrían atenuar la claridad deseada del diagnóstico. Ahora, una vez hecho éste, dispongo de mayor libertad de maniobra. Las dudas las suscita el hecho —así lo tomo yo— de que en los escritos en que Dummett se ocupa de las relaciones entre lenguaje y pensamiento echo en falta dos cosas, las dos importantes y muy fundamentales. La primera, una caracterización que no sea negativa de la doctrina de que el lenguaje es vehículo del pensamiento. Lo que uno halla repetidamente son formulaciones de esa visión del lenguaje que niegan bien la concepción que Dummett rechaza —el lenguaje es un código público de estados y procesos internos— bien alguna consecuencia suya. (Por ejemplo, que uno pueda asociar mentalmente una palabra a un objeto sin el concurso del lenguaje.) De ello resulta para el lector de Dummett la duda de si el problema de las relaciones entre el lenguaje y el pensamiento está planteado en términos que permitan algún avance real, por pequeño que sea. La segunda es que Dummett tampoco inicia sus discusiones del tema con alguna indicación explícita acerca de cómo usa la palabra «lenguaje». (Ni Dummett 1993a ni Dummett 1993b contienen la entrada «lenguaje» en sus índices de materias). A la duda anterior se une otra más acuciante: la del peligro de que cualquier reflexión sólo conduzca a una conclusión verdadera, pero vacía de contenido. He hecho frente a estos dos riesgos suponiendo que [Dispos] no enuncia una tautología; es decir, atribuyendo a Dummett una concepción del pensamiento como algo esencialmente inseparable del lenguaje: tener creencias, deseos y demás pensamientos es tener determinadas disposiciones al comportamiento lingüístico. Es así como la comunicabilidad del pensamiento es una propiedad esencial de éste. (Pero véase la nota 9.) Y uno no tiene ahora dificultades en aceptar que con «lenguaje» nos referimos a la totalidad de las proferencias en las que consiste nuestro comportamiento verbal. La capacidad de pensar es la capacidad de hablar y de entender lo que los demás dicen y hacen con sus palabras. [Salida] y [Intern] añaden a esta teoría del pensamiento la exigencia de que no existe otra forma de pensar que aquella que toma en consideración las condiciones de uso de las *oraciones* del lenguaje.

Pues bien, lo que me resulta difícil aceptar de la posición de Dummett es que tanto [Salida] como [Dispos] son harto discutibles. (No incluyo a [Intern] por la razón expuesta más arriba.) [Salida], como ya he dicho, encierra dentro de sí la posibilidad, en absoluto remota, de su autodestrucción: su verdad hace altamente probable su falsedad. Por su parte, [Dispos] contiene simplemente una teoría conductista del pensamiento. Y bastantes décadas de crítica y contracrítica han demostrado lo insostenible de la doctrina. Decir las cosas tan bruscamente, sin más explicación puede parecer arbitrario, pero mi juicio sobre la verdad del conductismo

se atiene al estado de opinión actualmente vigente (véase Rey 1997: cap. 4). He de concluir, por lo tanto, en primer lugar, que el argumento de Dummett contra la concepción del código no puede aceptarse. Y, en segundo lugar, que su concepción de la filosofía analítica tampoco sale mejor parada.²³

Ahora bien, la de Dummett no es la única avenida por la que puede transitar el partidario de la concepción del vehículo. Existe al menos otra, susceptible de ser elaborada de diversas maneras, que no hace de las palabras y de los enunciados signos visibles, externos, de conceptos y pensamientos no perceptibles ni por los ojos ni por los oídos. Es la concepción del lenguaje —es decir, de lenguas como el español, el francés, el japonés y demás— como el medio del pensamiento: el lenguaje que hablamos y entendemos *es* el lenguaje del pensamiento, el código del pensamiento. Es la concepción que entiende que pensar es una suerte de cómputo que se lleva a cabo con los elementos que pone a nuestra disposición nuestra lengua materna; y que entiende, así mismo, que la adquisición del lenguaje es la adquisición de (nuevos) conceptos y patrones de pensamiento. Naturalmente, esta idea del lenguaje nada tiene que ver con [Dispos], que subraya la publicidad del ejercicio de las *disposiciones a la conducta verbal*. En la alternativa que estoy apuntando, el pensamiento es una suerte de habla, pero de *habla interna*. (Las palabras y expresiones, en tanto que tipos lingüísticos, son tipos de sucesos neuronales que tienen propiedades que los ligan causalmente a distintos procesos mentales, incluyendo otros procesos de pensamiento y a las rutinas motoras que dan lugar al habla.) Además, también se distingue nítidamente de la concepción del código por no crear un hiato entre los conceptos y pensamientos, de un lado, y los términos y las oraciones, de otro, y por no entender la relación de significación como un nexo que conectaría uno con otro dos códigos, uno interno y el otro externo. Al aprender una lengua no nos capacitamos para encontrar las formas justas de decir algo que en nuestras cabezas ya tenía condiciones de identidad definidas, sino los recursos con los que dotar de esas condiciones de identidad a conceptos y pensamientos.²⁴

Incluso un esbozo tan rápido como éste de una alternativa a [Dispos] es suficiente para apreciar cuán inestable es la posición de Dummett. La razón es que la concepción del lenguaje como medio del pensamiento parece ser incompatible con la adopción de un punto de vista internista a propósito del pensamiento. ¿Por qué? La razón es que el estudio del pensamiento se convierte ahora en el estudio de los procesos por los que las mentes/cerebros de los seres humanos, así como de otros homínidos (como chimpancés) adquieren facultades específicas de resultados de un período de instrucción lingüística o, en el caso del hombre, de la maduración de la facultad del lenguaje. En un sentido llano y preciso, uno se sitúa realmente fuera del lenguaje y del pensamiento al investigar estos procesos: los conceptos y pensamientos son ahora funciones de parámetros sobre los cuales uno tiene algún tipo de control. Uno está fuera del lenguaje en el sentido de que el lenguaje *no* es ahora un objeto de investigación privilegiado en el que existe un inexorable punto ciego. La

²³ Coincido con García-Carpintero a este respecto. Véase García-Carpintero (1997: xvi y s.).

²⁴ En tiempos recientes, la formulación clásica de esta doctrina es la de Harman (1973: cap. 6). Versiones mucho más recientes y elaboradas de ellas son Gauker (1994) y Carruthers (1996), cada una de las cuales sigue su propia dirección.

situación no es sustancialmente distinta de la que caracteriza la investigación de los efectos del aprendizaje de una lengua de señas por sordomudos. La conclusión, que se repite en esos estudios, es que una lengua de señas, como el ameslán, permite a sus usuarios dar un salto notable desde un mundo de sensaciones, de experiencias puramente cualitativas, fundamentalmente espaciales, hasta un mundo de objetos, situaciones, sucesos, en el que todo tiene significado y encaja en patrones abstractos de muy diversos tipos (cf. Sacks 1989). Nos parecería una simple *boutade* que alguien dijera que el ameslán o cualquier otro lenguaje de señas es un medio universal: que no podemos salirnos de él; que quizá lo sea para un sordomudo, pero que no lo es en general. Nos parece una *boutade*, porque no sólo podemos llegar a descubrir, sino que descubrimos de hecho, que el ameslán estimula en sus usuarios capacidades que una lengua hablada no estimula (de la misma manera o en el mismo grado) en los suyos. (Y si llegar a saber algo como esto no implica que nos salimos de él, ¿qué lo haría?). Esto bastaría para rechazar que el ameslán sea una lengua universal. ¡Pero yo no aprecio ninguna asimetría entre el ameslán y el español usual que conceda a éste una prerrogativa de la que aquel carece! Por lo tanto, creo que hay serias razones para no tomarse en serio la doctrina de que no podemos salirnos del lenguaje. Aunque en los últimos doscientos años de filosofía se nos haya dicho más de una vez que no es posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- J. ACERO (1994): «Realidad, referencia y el Principio del Contexto», *Ágora*, vol. XIII/2, 111-144.
- (1998): «Variables, Ontological Commitment and the Immanence of Truth», en C. MARTÍNEZ, U. RIVAS y L. VILLEGAS-FORERO (eds.): *Truth in Perspective. Recent Issues in Logic, Representation and Ontology*, Aldershot: Ashgate.
- ARISTÓTELES (1988): *Sobre la interpretación*, en *Tratados de lógica*, vol. 2, Madrid: Gredos.
- G.P. BAKER & P.M.S. HACKER (1984): *Logical Excavations*, Oxford University Press.
- J. BLACHOWICZ (1997): «Analog Representation Beyond Mental Imagery», *Journal of Philosophy*, vol. XCIV, 55-84.
- N. BLOCK, ed. (1981): *Imagery*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- N. BLOCK (1983): «Mental Pictures and Cognitive Science», *Philosophical Review*, vol. XCII, 499-541.
- R. BROWN & R. HERNSTEIN (1981): «Icons and Images», en N. Block, ed. (1981).
- P. CARRUTHERS (1996): *Language, Thought and Consciousness*, Cambridge University Press.
- A. COFFA (1982): «Kant, Bolzano and the Emergence of Logicism», *Journal of Philosophy*, vol. 79, 679-689.
- F. DRETSKE (1981): *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford: Basil Blackwell. (La traducción castellana, de Fina Virulés, Fina Pizarro, fue publicada en 1988 en Barcelona por Salvat Editores con el título de *Conocimiento e información*).
- M. DUMMETT (1978): *Truth and Other Enigmas*, Cambridge, MA: Harvard University Press. (La traducción castellana, de Alfredo Herrera Patiño, fue publicada en 1990 en México por el Fondo de Cultura Económico).

- M. DUMMETT (1981a): *Frege. Philosophy of Language*, segunda edición corregida, Londres: Duckworth. (La primera edición de esta obra es de 1973. Cito por la edición de 1981).
- M. DUMMETT (1981b): «The Context Principle», en *The Interpretation of Frege's Philosophy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- M. DUMMETT (1991): *Frege. Philosophy of Mathematics*, Londres: Duckworth.
- M. DUMMETT (1993a): *Origins of Analytical Philosophy*, Londres: Duckworth.
- M. DUMMETT (1993b): *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press.
- G. FREGE (1969): *Nachgelassen Schriften*, Hamburgo: Felix Meiner.
- G. FREGE (1996): *Fundamentos de la aritmética*, en *Escritos filosóficos*, Barcelona: Crítica/Grijalbo Mondadori.
- G. FREGE (1998): *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*, Madrid: Tecnos.
- A. GARCÍA SUÁREZ (1998): *Modos de significar*, Madrid: Tecnos.
- M. GARCÍA-CARPINTERO (1997): *Las ideas, las palabras y las cosas*, Barcelona: Ariel.
- C. GAUKER (1994): *Thinking Out Loud: An Essay on the Relation Between Thought and Language*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- N. GOODMAN (1968): *Languages of Art*, Nueva York: Bobbs-Merrill. (Cito por la traducción castellana, de Jem Cabanes, que fue publicada en 1976 en Barcelona por Seix Barral).
- S. GUTTENPLAN, ed. (1994): *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Basil Blackwell.
- I. HACKING (1975): *Why Does Language Matter to Philosophy?*, Cambridge University Press. (La traducción castellana, de Eduardo Rabossi, fue publicada en 1979 en Buenos Aires por la Editorial Sudamericana).
- G. HARMAN (1973): *Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- J. HAUGELAND (1982): «Analog and Analog», en J. Biro & R. W. Shahan, eds.: *Mind, Brain and Function. Essays in the Philosophy of Mind*, Norman: Oklahoma University Press.
- S. KOSSLYN (1980): *Image and Mind*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- S. KOSSLYN (1981): «Medium and Message in Mental Imagery», en N. Block, ed. (1981).
- D. LEWIS (1971): «Analog and Digital», *Noûs*, vol. V, 321-327. Reimpreso en sus *Papers on Philosophical Logic*, Cambridge University Press, 1998.
- J. LOCKE (1982): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: Fondo de Cultura.
- M. MARTIN (1994): «Perceptual Content», en S. Guttenplan, ed. (1994).
- D. QUESADA (1998): *Saber, opinión, ciencia*, Barcelona: Ariel.
- G. REY (1997): *Contemporary Philosophy of Mind*, Oxford: Basil Blackwell.
- O. SACKS (1989): *Seeing Voices*, University of California Press. (La traducción castellana, de José Manuel Álvarez Flórez, fue publicada en 1991 en Madrid por Anaya/Mario Muchnik con el título de «Veo una voz». *Viaje al mundo de los sordos*.)
- R. SHEPARD & J. METZLER (1971): «Mental Rotation of Three-Dimensional Objects», *Science*, vol. 171, 701-703.
- J. SKORUPSKI (1984): «Dummett's Frege», en C. Wright, ed.: *Frege: Tradition and Influence*, Oxford: Basil Blackwell.
- E. SOBER (1976): «Mental Representation», *Synthese*, vol. 33, 101-148.

- B. SPINOZA (1975): *Ética*, edición preparada por Vidal Peña, Madrid: Editora Nacional.
- R. STALNAKER (1991): «Mental Content and Linguistic Form», *Synthese*, vol. 58, 129-146.
- M. TYE (1991): *The Imagery Debate*, Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- M. TYE (1994): «Imagery», en S. Guttenplan, ed. (1994).
- L. WITTGENSTEIN (1988): *Investigaciones filosóficas*, Barcelona: Crítica.